Dr. İbrahim Maraş

TÜRK DÜNYASINDA DİNÎ YENİLEŞME

(1850-1917)



Dr. İbrahim Maraş



TÜRK DÜNYASINDA DİNÎ YENİLEŞME (1850-1917)



YAYIN NU: 535
KÜLTÜR SERİSİ: 231

ISBN 975-437-424-4

ÖTÜKEN NEŞRİYAT A.Ş.
İstiklâl Cad. Ankara Han. 99/3 80060 Beyoğlu-İstanbul
Tel: (0212) 251 03 50 • Faks: (0212) 251 00 12
İnternet: www.otuken.com.tr
E-posta: otuken@otuken.com.tr

Kapak Tasarımı: grataNONgrata
Tertip: Ötüken
Kapak Baskısı: Birlik Ofset
Baskı: Özener Matbaası
Cilt: Yedigün Mücellithanesi
İstanbul - 2002

İBRAHİM MARAŞ; 1967 Yılında Kırşehir'in Kaman ilçesinde doğdu. İlk ve orta öğrenimini Kaman'da tamamladı ve 1984 yılında Kaman Lisesi'nden mezun oldu. Aynı yıl Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne girdi ve 1989 yılında mezun oldu. 1990 yılında aynı fakültede Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Anabilim Dalı'na Araştırma Görevlisi olarak atandı. Çalışmalarını Türk Düşünce Tarihi üzerine yoğunlaştırdı. 1992 Yılında XV. Asır Osmanlı dönemi Türk düşünürü "*Molla Lütfi'nin Felsefi ve Kelami Görüşleri*" isimli teziyle Yüksek Lisansını tamamladı. Haziran 2000'de "*İdil-Ural Türklerinde Ceditçilik (Yenilikçilik) Düşüncesi (1850-1917)*" adlı teziyle İlahiyat Doktoru unvanını aldı. Yurt içinde ve yurt dışında birçok ulusal ve uluslar arası sempozyuma tebliğci olarak katıldı. 1995-1996'da Tataristan ve Başkırdistan'da uzun süreli inceleme ve araştırmalarda bulundu. 2001-2002 Yılı Nisan-Ocak döneminde Başbakanlık Türk İşbirliği ve Kalkınma İdaresi Başkanlığı'nın (TİKA) proje desteği ile "*Günümüz Tataristan'ının Sosyo-Kültürel Yapısı*" isimli ortak kitap çalışmasını Tataristan ve Türkiye'de yürüttü. 2002-2003 Öğretim döneminde Türkoloji projesi kapsamında TİKA tarafından Hartum Üniversitesi'nde (Sudan) Öğretim Elemanı olarak görevlendirildi. Yazarın Türkiye'de ve yurt dışında halen yayımlanmış ve yayımlanacak olan birçok telif-tercüme makale ve kitap çalışmaları bulunmaktadır. Başta Tatarca ve Başkırtça olmak üzere Türk şiveleri ile İngilizce, Rusça ve Arapça dillerini iyi derecede bilen yazar evli ve iki çocuk babasıdır.

İÇİNDEKİLER

II. BÖLÜM
DİNÎ DÜŞÜNCEDE CEDİTÇİLİK

ÖNSÖZ

İSLÂM Dünyasındaki yenileşme hareketleri konusunda bir hayli çalışma mevcuttur. Özellikle Osmanlı, Mısır ve Hint bölgesindeki yenileşme hareketleri ile ilgili pek çok araştırma yapılmış ve yayımlanmıştır. Bu yenileşme hareketlerinin önemli ve pek fazla bilinmeyen bir safhasını da, İdil-Ural bölgesi teşkil etmektedir. İdil-Ural bölgesindeki yenileşme hareketinin "ceditçilik" ismiyle meşhur olduğu bilinmektedir.

Bugüne kadar bölgedeki ceditçilik hareketiyle ilgili çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Ancak bu araştırmalar, eğitim ve siyaset alanındaki ceditçilik hareketini detaylı olarak incelediği halde, ictihad ve taklid gibi bir iki mesele dışarıda bırakılacak olursa, dinî sahadaki ceditçilik hareketini çok fazla gündeme getirmemiştir. Bunun temel sebebi, dinî sahadaki ceditçiliğin, İlâhiyat alanıyla ilgili olmasıdır. Bu yüzden bu çalışma, ağırlıklı olarak dinî alandaki ceditçilik hareketine tahsis edilmiştir. Ayrıca dinî alanla yakından ilgili olarak eğitimde yenileşme hareketinden de genel hatlarıyla söz edilecektir.

Giriş kısmında, İdil-Ural bölgesinin siyâsî ve kültürel arkaplanından kısaca bahsedilerek, bölgede önemli bir problem olan, kendi millî kimliklerini isimlendirme konusu üzerinde kısaca durulacaktır.

Birinci bölümde; cedid, usûl-i cedid ve ıslah terimleri ile ilgili kavramsal izahlarda bulunduktan sonra, ceditçilik hareketinin iç ve dış kaynakları ile temsilcileri hakkında bilgiler verilecektir.

İkinci bölüm, dinî alandaki ceditçilik hareketine tahsis edilmiştir. Burada temel bazı felsefî, kelâmî konularla, fıkhî, içtimâî meseleler hakkındaki ceditçilerin görüşleri incelenecek ve böylece ceditçilerin, dinî düşüncenin yenileşmesi yönündeki fikirleri ortaya çıkacaktır. Buradaki ana hedef; ceditçilerin fikirlerinin hangi alanlarda odaklaştığını tespit etmek ve özgün yönlerini açığa çıkarmaktır

Üçüncü bölümde; eğitimde yenileşme hareketinin Kazan bölgesine girişi, bu konudaki ilk faaliyetler ve ceditçilerin görüşleri ele alınacaktır. Bu sûretle ceditçilerin eğitimde yenileşme alanındaki fikrî çizgileri de ortaya çıkmış olacaktır. Burada, esas olarak, üzerinde durulacak konu; eğitimde yenileşmenin İdil-Ural bölgesine ne zaman girdiğinin tespit edilmesi ve bu alandaki yenileşmenin boyutudur.

Sonuç bölümünde ise, çalışmamız neticesinde vardığımız kanaatler üzerinde durulacak ve değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Çalışma boyunca kullanılacak temel Tatar kaynaklarında Arap alfabesi kullanıldığından, Arap harfli Tatarca kaynakların İdil-Ural bölgesindeki okunuşları latin alfabesi ile yazılacak ve herhangi bir transkript işareti kullanılmayacaktır.

Ceditçilik konusunun seçiminde ve çalışma esnasında yardımlarını hiçbir zaman esirgemeyen hocalarım; Prof. Dr. Hayrani Altıntaş'a, Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar'a, çalışmamı gözden geçiren ve değerlendirme kurulunda bulunma nezaketi gösteren Prof.Dr. Nadir Devlet'e ve Doç. Dr. Hakan Kırımlı'ya teşekkürü bir borç bilirim. Tataristan ve Başkurdistan'a gitme konusunda maddî ve manevî desteklerini gördüğüm, Atatürk Kültür Merkezi Müdürü sayın Prof. Dr. Sadık Kemal Tural Bey'e, Türk Dünyası Vakfı Başkanı Prof. Dr. Turan Yazgan Bey'e ve Türkiye Diyanet Vakfı'na da gönülden şükranlarımı sunarım. Bazı malzemelerin temininindeki yardımlarından dolayı sayın Doç. Dr. Bozkurt Zakir Avşar ve sayın Prof.Dr. Ahmet Temir Beyefendilere, ayrıca, tez çalışmam sırasında kader birli-

ği yaptığım ve bilhassa İdil-Ural bölgesinde çıkan gazetelerin taranması konusunda büyük yardımlarını gördüğüm sayın Yrd. Doç. Dr. İsmail Türkoğlu'na, Kazan'da dönemin Tataristan Bilimler Akademisi Gâlimcan İbrahimov Dil, Edebiyat ve Sanat Enstitüsü Müdürü Prof. Dr. Mirfatih Zekiyev'e, aynı Enstitüdeki araştırmacılardan Lena Gaynanova'ya, Aydar Yüzeyev'e, Refik Muhammetşin'e ve Damir İshakov'a, Tataristan Millî Arşivi Müdürü Damir Şerafettinov'a ve müdür yardımcısı Süleyman Rahimov'a, Tataristan Millî Kütüphane Müdürü Razil Valiyev'e, müdür yardımcıları Raif Merdanov ile Erik Hadiyev'e, Kazan Devlet Üniversitesi Lobaçevski İlmî Kütüphanesi Tatarca Eserler Bölümü Müdürü Cevdet Minnullin'e ve diğer kütüphane görevlileri, Dilâra, Elmira ve Gülnaz Hanımlara ve Rinat Bey'e, Ufa'da Başkırdistan İlimler Akademisi öğretim üyesi Prof. Dr. Zinnur Uraksin'e ve tüm diğer dostlara malzeme temini konusundaki yardımlarından dolayı çok teşekkür ediyorum.

Keçiören-Ankara-2002 **İbrahim MARAŞ**

Giriş
İdil-Ural Bölgesi ve İdil-Ural Türkleri

A) Kısa Siyasal ve Kültürel Tarihçe

TÜRKLERİN, İdil-Ural bölgesinde tarihin en eski dönemlerinden itibaren yaşadıkları bilinmektedir. Hunlar, Hazarlar, Peçenekler, Kıpçaklar (Kumanlar) ve Bulgarlar gibi Türk kavimlerinin ilk asırlardan itibaren İdil-Ural'da yaşadıkları bugün açıkça bilinmektedir[1].

Bölgede İslâmlaşma konusunda ilk adımı atan İdil Bulgar Türkleri, bu bölgeye geldiklerinde İdil (İtil- Volga) nehri ile Çulman (Kama) nehri arasında kalan kesimde İdil Bulgar Hanlığı'nı kurmuşlar ve M. 922'de Almış (Almus) Han'ın resmen İslâm'ı kabul etmesiyle de ilk Müslüman Türk devleti olma ünvanını kazanmışlardır. İdil Bulgar Türkleri, 12. asra kadar, özellikle ticaret ve sanayide büyük gelişme göstermişlerdir. Ancak 13. asırda, Cengiz Han'ın torunu Batu Han'ın kumandasındaki Moğol Tatar istilâsına uğrayan bölgede, Altın Orda Devleti kurulmuş ve İdil Bulgar Devleti ortadan kaldırılmıştır[2].

Altın Orda Devleti, Batu Han'dan kısa bir süre sonra, Berke Han (1257-1266) döneminde, İslâm dinini resmen kabul etmiştir. Altın Orda, aynı zamanda, içinde Kıpçak Türk unsurunu yoğun olarak barındıran bir dev-

---

[1] Akdes Nimet Kurat, *IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri*, Ank. 1972, TTK Mat., s. 1-118.

[2] A. Nimet Kurat, *a.g.e.*, s. 108-121; Zeki Velidi Togan, *Türk ve Tatar Tarihi*, Kazan 1912, s. 77.

let olduğu için bölgede Türk boyları arasında yeni bir karışıma zemin hazırlamış ve kısa zamanda İdil-Ural'da Türk hakimiyeti kuvvetlenmiştir[3].

Altın Orda'nın 14. asır sonları ile 15. asır başlarında çökmeye başlamasının ardından hanlıklar dönemi başlamış ve bölgede; Kazan, Astarhan (Astırahan veya Hacı Tarhan) ve Kasım Hanlıkları kurulmuştur. Ancak hanlıklar arasındaki siyasi mücadeleler Rusların işine yaramış ve bu hanlıklar ya kısa zamanda yıkılmışlar ya da Rus himayesine girmişlerdir. Özellikle Kazan Hanlığı'nın 1552'de Ruslar tarafından yıkılışı İdil-Ural Türklerinin, oldukça uzun sürecek, bir Ruslaştırma ve Hristiyanlaştırma sürecine girmelerine sebep olmuştur[4].

Rusların yaptığı bu asimilasyon politikası, II. Yekaterina (1762-1796) dönemine gelinceye kadar şiddetli bir şekilde uygulanmıştır. Rus hakimiyeti altında devam eden bu süreç, bölgedeki Türk nüfusunun azalmasına ve mevcut nüfusun, giderek, çevre bölgelere dağılmalarına yol açmıştır. Ayrıca birçok kişi öldürülmüş, sağ kalanlar, yerinden yurdundan edilmiş, eğitim, kültür merkezlerinin, camilerin çoğu ortadan kaldırılmış ve Müslüman Türk halkının çeşitli hak ve hürriyetleri ellerinden alınmıştır. Başta Kazan olmak üzere birçok şehrin merkezin-

---

[3] Kurat, *a.g.e.*, s. 128-132; ayrıca bkz. 119-127, 133-151; Altın Orda Devleti bu devirdeki siyâsî ve kültürel olaylarla ilgili olarak ayrıca bkz. A. Yu. Yakubovskiy, *Altın Ordu ve Çöküşü*, çev. Hasan Eren, Ankara 1992, TTK Yay.; R. F. İslamov, *Altın Urda hem Memlukler Mısırı: Yazma Miras, Medeni Bağlanışlar*, Kazan 1998, Matbuat Yurtı Neşr.; Nadir Devlet, "Altın Ordu", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, c. IX, İstanbul 1988, s. 102-179.

[4] Kurat, *a.g.e.*, s. 136--280; Hadi Atlâsî, *Kazan Hanlığı*, Kazan 1913; Atlâsî, *Sibir Tarihi-Süyünbike-Kazan Hanlığı*, Kazan 1993; Aynüddin Ahmerov, *Kazan Tarihi*, Beyânü'l-Hak Mat.; Ubeydullah Aziz (Aziz Ubeydullin), *Tatar Tarihi*, Moskova 1925, s. 103-124; M. Hudyakov, *Oçerki po İstorii Kazanskogo Hanstva*, Moskova 1991, İnsan Neş., s. 5-299; Reşit Rahmeti Arat, "Astırahan Hanlığı", *İslâm Ansiklopedisi*, c. I, s.680-682; aynı müellif, "Kasım Hanlığı", *İslâm Ansiklopedisi*, c. VI, s. 381-386; aynı müellif, "Kazan Hanlığı", *İslâm Ansiklopedisi*, c. VI, s. 505-522.

de Müslüman Türklerin yaşamalarına izin verilmemiş, onlar için şehir dışlarında yeni varoşlar (bisteler) oluşturulmuştur. Fakat bütün bunlara rağmen İdil-Ural bölgesindeki Müslüman Türkler, dinî ve millî kimliklerini koruyabilmişlerdir. Sadece az sayıdaki bölge Türkü, daha önceden Hristiyan olan Çuvaşların dışında, hristiyanlığı kabul etmiştir[5].

II. Yekaterina (1762-1796) dönemine gelindiğinde, o güne kadar devam eden şiddetli asimilasyon politikasında yumuşama belirtileri ortaya çıkmıştır. Daha planlı ve ilmî bir misyonerlik hareketinin başlangıcı sayılabilecek bu dönemde, II. Yekaterina'nın 22 Eylül 1788 tarihindeki fermanıyla Ufa'da Orenburg Muhammedi Ruhani İdaresi (Orenburskoe Muhammedanskoe Duhovnoe Sobranie) adıyla bir müftülük kurulmuştur. Bu dinî teşkilatın müftüsü ise, doğrudan Rus idaresince atanması kararlaştırılmıştır. Bu fermanla birlikte İdil-Ural Türkleri, bazı büyük şehirlerde camiler ve medreseler tesis edebilmişler, kendi dinî teşkilatları bünyesinde, hükümetten izin almak suretiyle; imamlar, mollalar ve muallimler yetiştirebilmişlerdir[6]. II. Yekaterina'nın bu kararı, gerçekte Müslümanları daha içten kontrol etmeye matuf olsa da, böylesi dinî bir idarenin bölgedeki Türklerin dinî ve millî kimliklerini korumada büyük faydaları olmuştur.

---

[5] *İstoriya Tatarii v Dokumentah i Materialah*, Moskova 1937, s. 185-195; *İstoriya Tatarskoy ASSR*, Kazan 1955, Tatknigoizdat, s. 149-382; Hasan Atâ Abeşî, *Misyanirlik Hareketi Turında*, yazma, müellif nüshası, KDÜK (Kazan Devlet Üniversitesi Kütüphanesi. Bundan sonra; KDÜK olarak geçecektir), No. 1059 T., Ufa 1910, 1(a)-20(a); F.G. İslayev, *Pravoslavnıe Missioneri*, Kazan 1999, s. 9-121; Togan, a.g.e., s. 194-263; İbrahim Maraş, "Kazan Bölgesinde Misyonerlik Faaliyetleri", *Dinler Tarihi Araştırmaları-I*, Ankara 1998, s. 237-246.

[6] Abeşî, a.g.y., vr. 10(b)-11(a); Muhammed Selim İşmuhammedoğlu Ümidbayev, *Din-i Muhammediyenin Orenburgskiy Duhovnoy Sobranie Mahkemesinin Yüz Yıllık Bayramı Hem Ol Kamda Bulgan Emirlernin Kıska Tevarihi-İstoriya Orenburgskogo Magometanskogo Duhovnogo Sobranie* (Tatarca ve Rusça olarak yayımlanmıştır), bsk. yeri yok, 1903, s. 3-84.

II. Yekaterina'dan hemen sonra, 1798'de, yine Kazan'da ortodoks misyonerlere ait Duhovnaya Akademiya (Dinî Akademi) kurulmuştur[7]. Bu akademide, başta İslâm olmak üzere, çeşitli dinler üzerine uzmanlar yetiştirilmeye başlanmıştır. Böylece Rusların asimilasyon ve misyonerlik yönündeki çalışmaları daha sistemli ve ilmî bir hale getirilmiştir.

Yumuşama politikalarıyla eş zamanlı olarak İdil boyu Türk tüccarlarının Türkistan'la Ruslar arasındaki ticarette ön plana çıkmaları sebebiyle, bölgede küçümsenmeyecek sayıda zengin bir grup da yavaş yavaş oluşmaya başlamıştı. 19. asrın başlarından itibaren bölgedeki Türk müteşebbisleri, artık, çeşitli sabun ve deri fabrikaları açabilmişlerdi. Her ne kadar bu bölgedeki Türk Tatar tüccarların ticaretleri belirli alanların dışına pek çıkmasa da, ekonomik yönden gözle görülür bir düzelme vardı[8]. Gerek hükümetin yumuşama politikaları, gerekse ekonomik gelişmeler, beraberinde ilmî gelişmeyi de getirdi. 18. asrın sonlarından 19. asır ortalarına kadar İdil-Ural bölgesinden Türkistan'a giden ticaret kervanları birçok öğrenciyi de beraberinde taşıdı. Buhara ve Semerkand medreselerinde okuyan bu öğrenciler İdil boylarında yeni medreselerin açılmasına öncülük ettiler. Bu öğrencilerin çoğu Buhara'daki eğitim sistemini aynen İdil boylarına taşı-

---

7 Bu akademi ve onun faaliyetleri ile ilgili fazla bilgi için bkz. Robert Paul Geraci, *Window on The East: Ethnography, Orthodoksy and Russian Nationality in Kazan, 1870-1914*, Basılmamış Doktora Tezi, University of California, Berkeley, 1995, s. 25-108; A.P. Grigoryev, "Urıs Bolmagan Halklarnı Hristiyanlaştıruv-Çarizmin Milli Koloniyal Siyaseti", Tatarcaya çev. R. Rahman, *İdil*, 1991/6, Kazan, s. 39-40.

8 İdil-Ural bölgesi genelindeki Türk Tatarların iktisâdî yapısı, uğraştıkları ticaret alanları, tüccarların isimleri ve diğer faaliyetleri hakkında Kazan'da yayımlanan Şerefüddin Şehidullin idaresindeki *Rusya Sevdası* dergisi ile Samara'da yayımlanan *İktisad* dergisi sayılarında yeterli malumat vardır. Bu dergilerde, 20. asır başlarında, çeşitli şehirlerdeki Türk Tatar tâcirleri ve işletmelerinin adresli listelerine de zaman zaman yer verilmiştir, fazla bilgi için bkz. *Rusya Sevdası*, 1912-1917; *İktisad*, 1908-1913.

mışlarsa da[9], daha 19. asrın başlarından itibaren mevcut dinî anlayıştan ve eğitim sisteminden şikâyetler başladı.

Dinî anlayış ve eğitim sistemi ile ilgili ilk şikâyetler; Abdurrahim b. Osman Otuzimeni (ö. 1834), Abdünnasîr b. İbrahim el-Kursavî (ö. 1812), Ahmedcan b. Emirhan (ö. 1813) ve Şehâbeddin Mercânî (ö. 1889) gibi âlimlere aittir. Bunlardan, Ahmedcan b. Emirhan (ö. 1813)'ın dışındaki diğer üçü de, Buhara ve Semerkand medreselerinde eğitim görmüşlerdir. Bu âlimler, medreselerde okunan kitapların dışındaki birçok kitaba ulaşma imkânı buldukları ve buralarda, az da olsa, farklı zihniyetten insanlarla karşılaştıkları için; dinî ıslahattan, medrese programlarının değiştirilmesine kadar, değişik birçok görüşleri savunmuşlardı.

İdil-Ural bölgesindeki bu değişimde Rusların da payı olmuştur. Çünkü Kazan'da 1758'de gimnazyum açılmış ve aynı okulda 1769'da Tatar dilini öğrenmek için bir sınıf oluşturulmuş, hemen ardından, yine aynı şehirde, 1804'de üniversite kurulmuştur[10]. Öte yandan ilk Tatar matbaasının 1797'de Kazan'da açılmasının[11] da önemli etkisi olmuştur. Batı tarzı eğitim veren bu kurumlar, şüphesiz, Tatar Türklerini yakından etkilemiş ve onlara, kendi medreseleriyle oldukça düzenli bir eğitim veren bu okullar arasında mukayese yapma imkânı vermiştir. Özellikle Mercânî ve sonrasında, yani 19. asrın ikinci yarısından itibaren, İdil-Ural bölgesindeki dinî ve millî uyanış, toplumsal bir harekete dönüşmüş ve zengin tüccarların da yardımlarıyla, bilhassa eğitimde, önemli gelişmeler yaşanmıştır. Bu arada Kırım'daki İsmail Bey Gaspıralı'nın, 1885'den sonra, usûl-i cedid okullarının açılması

---

[9] Kurat, "Kazan Türklerinin Medeni Uyanış Devri", *DTCFD*, c. XXIV, sayı: 3-4, Temmuz-Aralık 1966, s. s. 95-99.

[10] A. Battal Taymas, *Kazan Türkleri*, Ankara 1966, s. 117-128; Aydar Yüzeyev, *Mirovozzrenie Ş. Mardjani i Arabo-Musulmanskaya Filozofiya*, Kazan 1992, s. 17-21.

[11] Ebrar Kerimullin, *U İstokov Tatarskoy Knigi*, Kazan 1992, s. 103.

yönündeki yoğun faaliyetleri, İdil-Ural bölgesindeki ceditçilere büyük destek vermiştir. Bütün bu faaliyetler neticesinde, Kazan, Orenburg, Ufa gibi merkezler başta olmak üzere birçok şehirde ve köyde yeni usûlde mektep ve medreseler açılmıştır.

Eğitimde, dinde ve millî şuurda yaşanan bu uyanış, ceditçilik (yenilikcilik) hareketi olarak tanınmıştır. Ceditçilik ismi, hem kendi taraftarları, hem de onların görüşlerine karşı çıkan grup tarafından kullanılmıştır. Ceditçilik hareketinin karşısında, onların fikirlerine muhalif olan bir grup da teşekkül etmeye başlamış ve bunlar, "kadimciler" "karagürûhlar" olarak adlandırılmıştır. Ancak "kadimciler" veya "karagürûhlar" ismi, sadece ceditçilerin kullandığı tabirlerdir. Kadimcilerin kendileri bu tabirlere karşı çıkmışlardır. Onlar, kendilerini, "din tutuçılar (dini koruyanlar, muhafaza edenler)" olarak kabul etmişlerdir. Hatta bazen gerçek "karagürûh"un ceditçiler olduğunu[12] da iddia etmişlerdir.

Ceditçiler kadimcileri; tutucu, mutaassıp, karagürûh, dar görüşlü ve dünyanın gidişatından haberi olmayan insanlar olarak tanıtmışlardır. Kadimciler ise ceditçileri; dinî konularda serbest fikirli, din reformcusu, dini bozmaya çalışan, misyoner ruhlu...vs. kişiler olarak tarif etmişlerdir[13]. Özellikle 1905'de Rusya'da meşrûtî idarenin gelmesi neticesinde karşılıklı tartışmalar iyice şiddetlenmiş ve her iki grup da kendi yayımladıkları gazete ve

---

[12] "Karagürûhlar", *Din ve Maîşet*, 1917/17-18, s. 23-24.

[13] Bu konuda *Şûra* (1908-1917) dergisi ile *Din ve Maîşet* (1906-1918) dergisi koleksiyonlarına bakılabilir, ayrıca bkz. Kurat, a.g.m., s. 160-162; A. Battal Taymas, "Türk Dünyasında Usûl-i Cedid Hareketi", *Türk Kültürü*, Nisan 1964, sayı: 18, s. 119-125; Taymas, "Usûl-ü Kadim", *Türk Kültürü*, Şubat 1966, sayı: 40, s. 403,410; R. G. Muhammetşin, "İşmuhammed Dinmuhammedov kak ideolog Tatarskogo traditsionalizma", *İslam i Hristianstvo v dialoge kultur na rıbeje tısyaçeletiy*, Kazan 2001, s. 171-175.

dergi ve kitaplarda[14] savundukları görüşleri zikretmişler, birbirlerini kıyasıya eleştirmişlerdir. Kadimcilerin en önemli yayım organı olan *Din ve Maîşet* dergisi, genelde bütün ceditçilere, özelde de Musa Carullah, Rızâeddin b. Fahreddin ve Ziyâeddin Kemâlî gibi seçkin isimlerin görüşlerine yönelik tenkit yazıları ile doludur. Dergideki eleştirilen konulardan vereceğimiz bir örnek dahi, derginin çizgisini yansıtmakta yeterli olacaktır. 1912 yılına ait *Din ve Maişet* dergisinin bir sayısında bölgenin meşhur Nakşî şeyhi Zeynullah Rasûlî'nin bir vapur seyahati sırasında tanıştığı bir müsteşriğin kendisinin fotoğrafını çekmesine izin vermesi tenkit edilirken, şeyhin buna bir hatıra olması açısından izin verdiği gibi bir tevile gidilmektedir. Dergi idaresi ise yazının altına düştüğü açıklamada kim ve ne amaçla olursa olsun "haram veya en aşağı derecesi tahrimen mekruh olan bir şeyi yapamaz"[15] denilmektedir. Karşılıklı mücadelelere rağmen ceditçilik hareketi toplumda ciddi bir taban oluşturmuş ve gerek dinî ıslah, gerekse eğitim reformu hususunda önemli gelişmeler yaşanmıştır.

İdil-Ural bölgesindeki ceditçilik hareketinde kullanılan esas kavramlar; cedid (tecdid, müceddid ve ceditçi), ıslah ve usûl-i cedid kavramlarıdır. Bu çalışmada, sözkonusu kavramların lugat anlamlarına zaman zaman atıfta bulunulmakla birlikte, esas olarak, bunların bölgedeki ceditçiler arasında kullanılan anlamları üzerinde durulacaktır. Çünkü kavramlar, gerçekte, onu kullananların verdiği mânâlara göre şekillenmekte ve bu doğrultuda

---

[14] Ceditçiler; *Şûra*, *ed-Din ve'l-Edeb*, *Asru'l-Cedid*, *Vakıt*, *İl*, *Kazan Muhbiri*... gibi dergi ve gazetelerde, kadimciler ise *Dünya ve Maîşet* (sonradan *Din ve Maîşet*), *Nur*, *Beyânülhak*... gibi gazete ve dergilerde yazılarını yayımlıyorlardı.

[15] Abdullah el-Maâzî, "Muhterem Zeynullah Hazret Resmi Hakkında Hakikat Hal", *Din ve Maîşet* 1912/31, s. 489-490; ayrıca bkz. Abdülhak ibn Molla İmâdüddin, "Rıza Kadı İbnü'l-Fahrge Teşekkür", *Din ve Maîşet*, 1912/16-17, s. 247-250, 268-270.

anlam kazanmaktadır. Yapılacak izahlarda kronolojik süreç de göz önünde bulundurulacaktır.

İdil-Ural bölgesi ceditçi geleneğinin; dinî düşüncedeki ceditçilik ve eğitimde ceditçilik olmak üzere iki ayrı yönü bulunmaktadır. Dinî düşüncedeki yenilik hareketi; ıslah, cedid, tecdid gibi kavramlarla ifade edilirken, eğitimde yenilik hareketi; ıslah, usûl-i cedid, cedid, maarif (marifet) ve terakki kavramlarına yer vermiştir. Bunlar arasında üzerine en çok vurgu yapılanı ise; cedid, ıslah ve usûl-i cedid kavramlarıdır.

B) İsimlendirme Meselesi

GÜNÜMÜZDE Tataristan, Başkırdistan ve Çuvaşistan Özerk Cumhuriyetleri ile bazı oblastlarda (bölgeler) yaşayan İdil-Ural Türkleri, köken itibarıyla; bölgede ilk milâdî asırlardan itibaren yaşayan Hunlara, Hazarlara, Peçeneklere, Kıpçaklara ve İdil (İtil) Bulgarlarına dayanmaktadır. İdil boylarında yaşayan bu Türk kavimleri, buralarda bulunan az sayıdaki çeşitli Fin asıllı gurupları kendi içlerinde eritmişlerdir. Bu nedenle bölge halkı, tarih boyunca, İdil-Ural Türkleri, İdil boyu Türkleri, Bulgar Türkleri, Bulgarlar, Tatarlar, Kazan Tatarları, Kazan Türkleri...vb. isimlerle anılagelmişlerdir. Bu arada, Kazak sınırına yakın kesimde yaşayan Türklere Başkırt, Hristiyan olan Türklere de Çuvaş, Kreşin ve Nogaybek gibi isimler verilmiştir. Bunlar arasında en yaygın olanları ise; "Bulgar", "Tatar" ve "Kazan Tatarları" tabirleridir[16]. Ayrıca, özellikle son asırda, "İdil-Ural Türkleri", "Kazan Türkleri", "Türk-Tatar" veya "Şimal Türkleri"[17] tabirleri de sık sık kullanılagelmiştir.

İdil-Ural Türklerine verilen "Bulgar" ismi, bu bölgede bir devlet kurmuş olan Bulgar Türklerine atfen kullanılmış ve tarih boyunca benimsenmiş bir tabirdir. "Tatar"

---

[16] Bkz. Kurat, *a.g.e.*, s. 1-202; Togan, *a.g.e.*, s. 1-100; Aziz, *a.g.e.*, s. 1-125.

[17] Bkz. "Murâsele ve Muhâbere", *Şûra* 1913/8, s. 249 Kurat, *a.g.m.*, s. 95; Taymas, *a.g.e.*, s. 16.

tabiri ise, Ruslar tarafından Altın Orda Devleti'nin yönetim kesiminin çoğunu oluşturan bir Moğol kabilesine atfen bölgede yaşayan bütün Türkler için kullanılmıştır. Bilhassa 14. ve 15. asırlardan itibaren oldukça sık kullanılan bu isim, bölgede yaşayan Türkler tarafından pek benimsenmemişse de, 19. asrın ikinci yarısından itibaren bölge halkına malolmuştur. Bu konuda en büyük gayreti meşhur tarihçi ve din âlimi Şehâbeddin Mercânî (ö. 1889) göstermiştir. O, Tatar Türkçesi ile kaleme aldığı ilk cildi 1885'de basılan *Müstefâdü'l- Ahbâr* isimli eserinde bölge halkının, Müslüman kimliğinin yanında, bir de millî kimliği olduğunu vurgulamış ve onları, kendilerini "Tatar" olarak isimlendirmekten çekinmemeleri gerektiği konusunda[18] uyarmıştır.

Mercânî, her ne kadar, "Tatar" ismini tercih ediyor gözükse de, bu isme yaptığı vurgu; sözkonusu ismin tarihe malolmuşluğunun yanında, bölge halkına kazandırmak istediği millî kimlik ve tarih şuuru açısından da önemlidir. Yani Mercânî'nin esas amacı, bölge halkına Müslüman olmalarının yanında millî bir kimlikleri olduğunu benimsetmektir. "Tatar" ismi, bunun için sadece bir araçtır. Zaten onun, geçmişte kullanılan "Bulgar" ismine de atıfta bulunmasına dikkat edilirse, zaman zaman verilen farklı isimleri, üst bir millî kimliğin (Türk kimliğinin) varlığına delil olarak göstermeye çalıştığı anlaşılacaktır. Nitekim ondan sonraki dönemlerden günümüze kadar İdil-Ural'daki Türk aydınları, kendilerinin; "Bulgar", "Tatar" veya "Türk" olarak isimlendirilmeleri konusunda çeşitli tercihlerde bulunmuşlardır. Ancak hemen hemen hepsi, bunun sadece bir isimlendirme meselesinden iba-

---

[18] Ş. Mercânî, *Müstefâdü'l-Ahbâr fi Ahvâl-i Kazan ve Bulgar*, c. I, Kazan 1897, Dombrovskiy Mat., s. 5-6 (Bu kitabın ilk cildinin 1885'de basılan nüshası nadiren bulunmaktadır.)

ret bulunduğunda ve esas kimliğin Türk kimliğinden başka bir şey olmadığında[19] hemfikirdirler.

Aynı konu etrafında çeşitli tartışmalar ve fikir ayrılıkları günümüzde hâlen devam etmektedir. Bütün bunlar göz önünde bulundurularak, çalışmamız boyunca, esas olarak, bölgede yaşayan Türklerin tamamını içine alan, "İdil-Ural" tabirini kullansak da, zaman zaman, bölge halkı için kullanılan diğer isimlere de yer verilecektir.

[19] Tatar veya Türk isminin tercihi konusunda ceditçiler arasında yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Ancak Âlimcan İbrahimov'un da dediği gibi, yanlış bile olsa, tarihe ve halka malolmuş bir ismi değiştirmek kolay değildir. Önemli olan Türk kimliğini inkâr etmemektir. Mesele ile ilgili olarak bkz. Türkoğlu, "Biz Türkmüz" *Şûra* 1911/8, s. 238-241; Tataroğlu, "Biz Kim Meselesi", *Şûra* 1911/4; Âlimcan İbrahimov, "Biz Tatarmız", *Şûra* 1911/8, s. 236-238. Bu konuyla ilgili bazı çağdaş araştırmalarda da çeşitli bahisler vardır, bkz. Uli Schamiloğlu, "The Formation of Tatar Historical Consciousness: Şihabaddin Marcani and the Image of the Golden Horde", *Central Asian Survey*, Vol. 9, No. 2 (1990), s. 39-49.

I. Bölüm
Ceditçilik Hareketinin Doğuşu

A. Ceditçilik Kavramının Tahlili

1. Cedit ve Islah

CEDİT kelimesi, lugat anlamı itibarıyla; eskinin zıddı olarak, yeni anlamına gelmektedir. Aynı kelimenin bir başka türevi olan tecdit ise; yenilemek, bir şeyi eski haline kavuşturmak gibi anlamları içermektedir. Aynı kökten gelen müceddit veya Türkçe kullanımıyla ceditçi kelimeleri de yenileyen veya bir şeyi eski haline kavuşturan kişi için kullanılmaktadır[1]. Dolayısıyla cedit kavramı; hem eskinin zamanı geçmiş, bozulmuş yönlerinin yerine yeni bir şeyi ikame etme, hem de eskinin belirli özelliklerini tekrar yerine koyma, canlandırma (ihyâ) anlamlarını ihtiva etmektedir. Böylece kelimenin lugatte; geriye ve ileriye dönük olmak üzere iki yönünün bulunduğu görülmektedir. Aynı durum ıslah kelimesinin lugat anlamı için de sözkonusudur.

Islah kelimesi, lugat anlamı itibarıyla, fesadın zıddı olarak, düzeltmek, kusur ve noksanını, fenalığını gidermek, bozuk yerleri kemâle kavuşturmak, onarmak ve

---

[1] *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1955, c. 3, s. 107-115; Hüseyin Kâzım Kadri, *Türk Lugati*, İst. 1928, c. 2, s. 288.

hastayı sıhhate kavuşturmak[2] gibi anlamları taşımaktadır. Buna göre ıslah; esas olarak, bir şeyi daha önceki iyi haline çevirme anlamına geldiği gibi, bozulan hususların yerine, eskiden bulunmayan, yenilerini koymak manasını da taşımaktadır. Böylece ıslah kelimesi de, tıpkı cedit kelimesinde olduğu gibi, iki yönlü bir manayı içermektedir. İki kavramın lugat anlamları, İslâm düşüncesindeki ıstılâhî anlamlarını da şekillendirmiştir.

Cedit ve ıslah kelimelerinin ıstılâhî anlamlarının, İslâm düşünce tarihi içerisinde, farklı dönemlerde farklı manalara büründüğü görülmekle birlikte, hem bu değişen özelliklerin arkasında değişmeyen bir yönün, yani *Kur'ân*'a, Sünnet'e ve İslâm kaynaklarına bir dönüş çağrısının bulunduğu[3], hem de bütün bu farklı anlamların, lugat anlamının sınırlarının dışına çıkmadığı bilinmektedir. Sürekli varlığını koruyan; *Kur'ân*'a ve sünnete dönüş olgusu, bünyesinde, selefe dönüşü de barındırmaktadır. Ancak buradaki selefe dönüş olgusu, selef ulemasının aynen taklid edilmesi değil, örnek alınması tarzındadır. Selef ise; ilk ve son selefin dahil olduğu geniş bir çerçeveyi kapsamaktadır[4].

Yukarıda verilen anlamlar, cedit ve ıslah kavramlarının lugat anlamlarının dışında değildir. Çünkü burada eskinin bazı unsurlarının devamı ile birlikte yeni bazı hususların veya yeni bir düşünce tarzının yerleştirilmesi söz konusudur. İdil-Ural bölgesinde yaşayan Türk-Tatar ceditçilerinin en çok vurgu yaptıkları husus da bu anlamdır. Her iki kavramın Türk-Tatar ceditçileri arasında ne zaman kullanılmaya başlandığı tam olarak bilinmiyorsa da,

---

[2] *Lisânü'l-Arab*, c. 2, s. 516-517; H. K. Kadri, *Türk Lugati*, İst. 1943, c. 3, 322-325.

[3] John O. Voll, "İslâm Tarihinde Tecdid ve Islah", *Güçlenen İslâm'ın Yanları* (ed. John L. Esposito) kitabı içinde, çev. E. Çatalbaş, İst. 1989, s. 45-62.

[4] Aynı yer.

bu kavramları ilk kullananlardan birinin Şehâbeddin Mercânî olduğu bilinmektedir. Ancak Mercânî'den önce Abdünnasîr Kursavî *el-İrşâd*'ında bidat kelimesinden bahsederken bidat kavramının iyi ve kötü olarak ikiye ayrılabileceğini, iyi bidatin (bidat-ı hasene) de dinin aslından olduğunu ifade etmektedir[5]. Kursavî, burada, dindeki her yeniliğin kötü anlama gelmediğini izaha çalışmaktadır.

Cedit ve ıslah kavramlarını kullanan Mercânî ise, her iki kelimeyi de Tatar ceditçiliğinin başlatıcısı olarak bilinen Abdünnasîr Kursavî için kullanmakta ve onu, insanların bozdukları dinle ilgili hususları, dinî anlayışları düzelten, tekrar eski haline getiren ve ilk dönemde yazılan eserlerin tekrar okutulmasını isteyen kişi olarak tasvir etmektedir. Onun kullanımında bu iki kavram, ihyâ anlamını da ihtiva etmektedir[6]. Dolayısıyla, ona göre Kursavî, her yüzyılda bir gelen, sünneti ihyâ eden bir ıslahcı (muslih) ve ceditçi (müceddit)dir. Onun Kursavî'yi, ceditçi ve ıslahcı kavramlarıyla tanımlarken atıfta bulunduğu kaynakları ise; Ebû Davud'un *Sünen*'inde geçen meşhur tecdit hadisi ile Tirmizî'de yer alan bir hadistir.

Mercânî, bu hadislerden ilkinde yer alan; "Allah, her yüzyılda dinini yenileyecek (men yüceddidü dineha...) insanlar gönderir" ibaresini Kursavî'ye hamletmekte ve hadisle ilgili *Mukaddimetü Vefiyeti'l-Eslâf*'ta geniş izahlar

---

[5] Bkz. Abdü'n-Nasır Kursavî, *Kitabu'l İrşâd li'l-İbad*, Kazan, 1903, İ. N. Haritonov Mat., s.36-37.

[6] Bkz. Ş. Mercânî, *Tenbîhu Ebnâi'l-Asr Alâ Tenzîhi Enbâi Ebi'n-Nasr*, yazma eser, KDÜK , No.3051 Ar., müst. Burhaneddin b. Abdürrefi' b. Abdürrezzak el-Menzilevî eş-Şibkâvî, Kazan 1295/1878,, vr. 83(a)-84(a), 88(b)-89(b). Bu eserin, muhtemelen R. Fahreddin'in intinsahı olan, bir başka nüshası R. Fahreddin arşivindedir, bkz. Nauçnıy Arhiv Ufimskogo Nauçnogo Tsentra Rossiskoy Akademii Nauk (Rusya İlimler Akademisi Ufa İlim Merkezi İlmî Arşivi, Bundan sonra NAUNTRAN olarak geçecektir), f. 7, op. 1, Tom 21 (Starıy Akt), vr. 16(b)-24(a).

vermektedir[7]. O, *Tirmizî*'de yer alan hadiste ise; Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, kendisinden sonra insanların fesada uğrattıkları sünnetini ıslah eden gariplerden[8] sözetmesine atıfta bulunarak Kursavî'yi ıslahcı olarak nitelendirmektedir. Onun aynı anlamda kullandığı bu iki kavramdan kasdı da, Kitap ve sünnetten uzaklaşan ümmeti tekrar bu iki ana kaynağa döndürmek, bidat ve hurafelerden arındırmaktır. Yani bir çeşit ihyâ hareketidir. Yoksa bu anlayış; dinin özündeki bir değişiklik değil, mevcut zihniyetteki bir yenileşme veya yenileştirme (Tatarca tabirle yanaru veya yangartu) anlayışıdır.

Mercânî'den sonraki diğer Türk-Tatar ceditçileri de ıslah ve tecdid kavramlarının böyle yorumlanması gerektiği fikrindedirler. Bunlar arasında; Rızâeddin b. Fahreddin, Âlimcan Barudî, Musa Carullah, Hasan Ata Abeşi... gibi isimler[9] de vardır. Onlar, aynı kavramı; dinî ıslah açısından; bidatler, âdetler, hurafeler ve fazladan yorumlar-

---

[7] Bkz. Ş. Mercânî, *Tenbîhu Ebnâi'l-Asr*, vr. 88(a)-(b); *Mukaddimetü Vefiyeti'l-Eslâf*, Kazan 1883, yeçeslav Mat. (bundan sonra *Mukaddime* şeklinde kısaltılmış olarak kullanılacaktır), s. 286-296; Ebû Davud'da geçen hadis metni şu şekildedir: "Allah her yüz senenin başında bu ümmete dinini yenileyecek insanlar gönderecektir", bkz. Ebû Davud; *Sünen*, Melâhim, 1.

[8] Ş. Mercânî, *a.g.yazma*, vr. 88(b); Tirmizî'de geçen ve onun tarafından hasen, sahih kabul edilen hadisin metni şöyledir: " Din garib olarak gelmiş ve garip olarak dönecektir (bir başka rivayette: devam edecektir). Benden sonra insanların fesada uğrattıkları sünnetimi ıslah eden o gariplere ne mutlu.". Bu hadisin tam metni için bkz. Tirmizî, *Sünen*, İman 13.

[9] Bkz. R. Fahreddin, *Rusya Müslümanlarının İhtiyaçları ve Anlar Hakkında İntikâd*, Orenburg 1906, M. F. G. Kerimov Mat., s. 43; Hasan Atâ Abeşî, "Mercânî Hazretlerni İske Tüşürü", Mercânî, neşr. Salih b. Sâbit Ubeydullin, (bu kitap, Mercânî'nin, hicrî tarih itibariyle, doğumunun yüzüncü yılı münasebetiyle yayımlanmış makaleler mecmuasıdır. Bu kitap bundan sonra Mercânî mec. şeklinde geçecektir), s. 547-548; Âlimcan Barûdî, "Tefsir", *ed-Din ve'l-Edeb*, 1915/7, s. 193-195; Keşşaf Tercümânî, "Akâid ve Kelâm", *ed-Din ve'l-Edeb*, 1907/4, s.110-115; Sururiddin b. Miftahüddin, "Taklid ve İlim", *Şûra* 1911/18, s. 548-550; "Murâsele ve Muhâbere", *Şûra* 1913/18, s. 567 (Şûra idaresinin bir soruya verdiği cevapta ıslahın, dini saf haline getirmenin tarihi olduğuna işaret edilerek,

la ana kaynaktan uzaklaşan dinî anlayışın veya din zannedilen düşüncelerin tekrar eski saf haline döndürülmesi olarak düşünmektedirler. Islahın bu kullanımı, aynı zamanda, fikir hürriyeti manasını da içinde barındırmaktadır. Çünkü yeni şeyler ortaya koymak, bağımsız ve serbest düşünmenin tabii bir sonucudur.

Türk-Tatar ceditçileri, cedit ve ıslah kavramları çerçevesinde; hem geriye, hem de ileriye dönük olmak üzere iki yönlü bir yenileşmeyi gerçekleştirme arzusundadırlar. Hatta İdil-Ural bölgesindeki ıslahatçılığın esas karakteri, ileriye dönük olan yönüdür, denebilir. Çünkü, ceditçilerin amacı, eski hayata duydukları basit bir özlemi gidermek değildir. Onların vurgulamak istediği nokta, *Kur'ân* ve sünnetle amel etmeye dönme, selef eserlerine dönmedir. Ancak, onlar, bunu yaparken selef eserlerindeki fikirlerin bütününe veya selefin aynen taklidine dönmeyi istememektedirler. Onların hedefi, selef dönemindeki dinî, ilmî ve fikrî canlılığı, yani hürriyeti yakalayarak, onlar gibi düşünmeyi, dini onlar gibi anlamayı, onlar gibi metod geliştirmeyi ve bu zihniyete sahip talebeler yetiştirmeyi sağlamaktır. Başta Mercânî olmak üzere, birçok ceditçi bunu vurgulamaktadır[10]. İşte ileriye dönük

bunun selef asrından beri var olduğu belirtilmektedir. Şûra idaresi, ıslahın amacının dinin kendisinin ıslahı anlamına gelmeyeceğini de eklemektedir.); Ziyâeddin Kemâlî, *Dinî Tedbirler*, Ufa 1914, Şark Mat., s. 2-9, 74-75; Musa Carullah, Z. Kemâlî'nin kullandığı, "ıslahat-ı diniye" tabirinin, yani dinle birlikte bir terkip olarak kullanılmasının, dinin kendisinde bir hastalık varmış gibi bir anlamı çağrıştırdığını söylese de, bu konuda pek haklı değildir. Çünkü Z. Kemâlî'nin bu kitabında ve genel anlamıyla görüşlerinde kullandığı ıslah kavramı diğer ceditçilerinkinden bir farklılık göstermez. Nitekim bunu M. Hanefi Muzaffer de söylemektedir, bkz. M. Carullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, St. Peterburg, 1914, M. A. Maksudov Mat., s. 5-6; M. Hanefi Muzaffer, "Dinî Tedbirler hem Ufak Fikirler İsimli Kitaplar Hakkında Muhakeme-I", *Şûra* 1916/4, s. 91-93.

[10] Ş. Şeref, "Mercânî'nin Tercüme-i Hâli", *Mercânî* mec., s. 172-174; R. Fahreddin, *Âsâr*, c. 3, yazma, Ufa 1930, NAUNTRAN, Tom 12 (Starıy Akt), vr. 147(b); M. Carullah, *Edebiyât-ı Arabiye ile Ulûm-ı İslâmiye*, Ka-

olmaktan kastımız da budur. Onlar, İslâm'ı ve mevcut geleneği; içinde bulundukları zaman diliminde, yaşadıkları coğrafya ve şartlarda yeniden değerlendirme arzusundadırlar. Bu yüzden de onlar, geniş açılı bir yenilikçilik anlayışını yerleştirmeye çalışmışlardır. Cedit ve ıslah kavramlarının bu ileriye dönük olan yönüne, Türkçede; yenileştirme, yenileşme veya yenilikçilik adını vermek mümkündür. Çünkü burada kastedilen husus, eskinin bazı unsurlarını kullanmak veya devam ettirmekle birlikte, ilk müctehidlerin yaptığı tarzda, yeni bir anlayışı da hakim kılmak, eskide olmayan unsurları ilave etmektir. Dolayısıyla onların fikriyâtında selef anlayışı, selefiyecilik olarak bilinen ve daha çok geçmişe yönelmeyi, arındırmayı hedefleyen meşhur anlayıştan bir hayli uzaktır ve bu anlayış genel anlamı itibarıyla, tecdit ve ıslah hareketinin, yukarıda zikrettiğimiz, İslâm düşünce tarihi içerisindeki genel seyri ile mutabıktır.

Türk-Tatar ceditçilik anlayışının, yukarıda bahsettiğimiz ana karakteri, ceditçilerin kullandığı kaynaklarda da göze çarpmaktadır. Onlar ilk başta *Kur'ân* ve sünnete dönmenin gerekliliğini savunmaktadırlar. Diğer taraftan selef eserlerini ön plana çıkararak; Hint, Mısır, Afganistan ve Endülüs kaynaklarını birlikte kullanmaktadırlar. Onlar bir taraftan Şah Veliyullah Dihlevî'yi, diğer taraftan başta Muhyiddin ibn Arabî olmak üzere sûfi düşünce geleneğini kaynak olarak alırken; bir taraftan da İbn Teymiye, İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın fikirlerinden, eserlerinden ilham almaktadırlar. Hatta sünnî âlimlerce eleştirilen Ebu'l-Alâ el-Maarrî de, bazı ceditçilerin en beğendikleri düşünürler arasındadır. Ceditçilere göre; Gazâlî ile İslâm filozof-

---

zan trz., İ. N. Haritonov Mat., s. 40-43; Rızâeddin b. Fahreddin, *Dinî ve İçtimâî Meseleler*, Orenburg 1914, Vakıt Mat., s. 118; A. Bûbî, *Zaman-ı İctihad Münkarız mı Değil mi?*, Kazan 1909, Millet Mat., s. 3-9.

ları eşittir[11]. Yani hiç bir İslâm âliminin, fakihinin veya mezhebinin diğerine göre bir üstünlüğü, aşılamazlığı yoktur. Bütün bunlar, Türk-Tatar ceditçilerinin en çok önem verdiği hususlardandır. Dolayısıyla onların selef olarak gördüğü kimseler; şu veya bu dönemle sınırlı olmadan, hür düşünceyi temsil eden âlimlerdir.

Türk-Tatar ceditçilerinin, Mercânî'den başlayarak, tümünün kullandığı cedit ve ıslah kavramları; dinî düşüncedeki yenilenmenin yanında eğitimdeki yenileşmeyi de içine almaktadır. Zaten Kursavî'den başlayarak, Türk-Tatar ceditçilerinin tamamının ilk dönem eserlerine tekrar dönülmesinden kasıtları da, medreselerde bu kitapların okutulması, o zihniyetin hakim kılınmasıdır. Bu ise eğitimdeki yenileşmenin ilk adımlarıdır. 1880'li tarihlerden sonraki dönemde eğitimdeki ceditçilik hareketi için en sık kullanılan ıstılâhî kavramlardan biri ise, "usûl-i cedit"dir. Türkçe karşılığı, "yeni metod" olan bu kavram, her ne kadar cedit kelimesi ile aynı kökten gelse de, sadece eğitimdeki yenileşmeyi ifade etmesi açısından, cedit ve ıslah kavramlarından farklılık arzetmekte ve daha dar bir anlamı ihtiva etmektedir. Bu yüzden ceditçilik düşüncesinin eğitimde yenileşme boyutu, Türk-Tatar ceditçilik hareketi içerisindeki esas muhtevası ve tarihî seyri, "usûl-i cedit" başlığı altında incelenecektir.

2. Usûl-i Cedit

Cedit ve ıslah kavramlarının eğitimle ilgili olan anlamında; bozulan, zamanın ihtiyaçlarına cevap veremeyen, nitelikli öğrenciyi yetiştiremeyen eğitim sisteminde, selef dönemi medreseleri de dikkate alınarak, yeni bir düzen-

---

[11] Tatar ceditçilerinin kullandıkları kaynaklar hakkında daha geniş bilgi, sonraki bölümlerde, yeri geldiğinde, verilecektir.

lemeye gitmek, vurgulanmaktadır. Burada eğitimdeki ıslah düşüncesi, dinî ıslahla yakından ilgilidir. Çünkü, Türk-Tatar ceditçilerine göre, dinî ıslahı gerçekleştirmek veya onu gerçekleştirecek zihniyet ancak eğitimde yapılacak bir ıslahla mümkündür[12]. Burada amaçlanan da, bir çeşit, arındırma ve ihyâ hareketidir. Sözkonusu eğitimde yenileşmede de, tıpkı dinî düşüncede yenilik hareketinde olduğu gibi, benzeri bir iki yönlülük hakimdir: Geçmişe ve ileriye, yani yeniye dönük yönler.

Birinci yönü; medreselerde selef dönemlerinde daha sık okutulduğu bilinen, ancak daha sonraları pek fazla yer verilmeyen *Kur'ân*, Tefsir...vb. gibi ilimlerin veya bazı eserlerin tekrar okutulmasını sağlayarak, geçmişteki gibi hür fikirli talebeler yetiştirmeyi hedeflemesidir[13]. Bu ba-

[12] Hâdi Atlasî, "Islah Ne Dimektir?", *el-Islah*, No. 19, 16 Şubat 1908, s. 2-4; Musa Carullah, *Edebiyât-ı Arabiye*, s. 40-43; Dinî ıslahın eğitimdeki ıslahtan çok daha sonra olması gerektiğini söyleyen ıslahcılar da vardır. Bunlardan, A. Hâdi Maksûdî, Musa Carullah'ın dinî ıslah konusundaki düşüncelerinin zamansız ortaya atılan fikirler olduğunu iddia etmektedir, bkz. A. Hâdi Maksûdî, "Musa Efendi Bigiyef ve Anın Meseleleri", *Yuldız*, 1 Ocak 1915, No. 1340, s. 2-3.

[13] Ş. Mercânî, *Mukaddime*, s. 342-343; Mercânî'nin çağdaşlarından Ali b. Seyfullah Tünterî (ö. 1874) de tefsir, hadis, akaid ve fıkhın okutulmayışından şikâyet etmiştir, bkz. R. Fahreddin, *Âsâr*, c.3, yazma, vr. 3(a)-6(a); Musa Carullah, dinî medreselerde okutulan derslerin talebeye; kendine güven duygusu, akıl ve fikir hürriyeti, zihin açıklığı ve cesaret aşılamadığını, bir çok dersin de programda yer almadığını söylemektedir. O, bunu ıslah etmek için, ilk adımın, İslâm ulemasının ve selefin en kıymetli ve en faydalı eserlerini ihyâ etmek, yani bölgede yeniden yayımlayarak hem talebelere derslerde okutmak, hem de halka benimsetmek gerektiği düşüncesindedir. O, kendisinin kısmî tercümesini yayımlamış olduğu Maarrî'nin *el-Lüzûmiyyât*'ı ile tahkikli neşrini yaptığı Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât* adlı eserinin ve Mısır'da basılan İbn Kayyım el-Cevzî'nin *Zâdü'l-Meâd*'ının bunlar için iyi bir örnek olacağını da söylemektedir, bkz. M. Carullah, *Edebiyât-ı Arabiye*, s. 40-43, 65-66; M. Carullah, "Mektep ve Medreseler", *Ülfet*, 8 Haziran 1906, No. 26, s. 7-8; Hasan Atâ Abeşî, Buhara ve İdil-Ural medreselerinde selef âlimlerinin eserlerinin okutulmadığını, okutulan eserlerin tamamına yakınının müteahhirîn dönemi eserleri olduğunu, okutulan kitapların bir listesini vererek, ispat etmektedir, bkz. H. A. Abeşî, a.g.m., *Mercânî mec.*, s.570-573; her iki ıs-

kımdan geçmişe yönelik bir ihyâ hareketidir. İkinci yönü ise; Batı'da ortaya çıkan yeni bilimleri, yeni usûlleri ve Rusça'yı dersler arasına sokmak, yeni tertipli bir medrese sistemi oluşturmak, öğretim dilini ana diliyle yapma[14] gibi yenilik içeren unsurları içinde barındırmasıdır. Bu ise; eğitimdeki yenileşmenin ileriye dönük olan yönüdür.

Usûl-i Cedit, eğitimde yenileşme veya diğer bir tabirle, maarif reformu ile ilgili bir kavramdır. Yukarıda da bahsedildiği gibi, usûl-i cedit kavramının içeriği, ıslah kavramıyla birlikte var olmuştur. Ancak, kavram olarak Usûl-i cedit, önceleri Osmanlı ıslahat hareketleri çerçevesinde kullanılmaya başlanmış[15], ardından Kırım'da İsmail Bey Gaspıralı'yla birlikte Kırım, Rusya, Sibirya ve Türkistan'da yaşayan Müslüman Türklere maledilmiştir.

---

lah anlayışının öncülerinden sayılan Arif b. Selamkulı b. Fulad (Polad) Sayrânî (ö. 1856) ve Nizâmeddin b. Sirâceddin el-Karûcî (ö. 1856), tefsir, hadis, heyet, hendese ve usûl öğrenmek için birlikte gittikleri Buhara'da hayal kırıklığına uğradıklarından bahsetmektedirler, bkz. R. Fahreddin, *Âsâr,* c. 2, 10. cüz, Orenburg 1907, s. 279-280; c. 2, 12. cüz, Orenburg 1907, s. 267-279; Ş. Mercânî, *Kitabu Müstefâdi'l-Ahbâr fî Ahvâli Kazan ve Bulgar,* c. 2, Kazan 1900, Üniv. Mat., s. 265-266.

14 Burhan Şeref, "Hazırgi Yaşlar Nazarında Mercânî", *Mercânî* mec., s. 531-536; Hüseyin Feyizhânî, *Risâle (Islâh-ı Medâris)* adlı yazma eserinde ıslahın iki boyutu üzerinde de durmaktadır. Esasen onun bu projesi başından sonuna kadar eğitimde yenileşmenin iki yönünü anlatmaktadır, bkz. *Risâle (Islâh-ı Medâris),* yazma, vr. 32(a)-67(b), KDÜK, No. 4372 T.; H. Feyizhânî, mektuplarında da aynı hususlar üzerinde durmuştur. Bkz. R. Fahreddin, *Âsâr,* c. 2, 14. cüz, Orenburg 1908, Kerimov ve Hüseyinov Şürekâsı Mat., s. 432-443; Zeki Velîdî, "Hüseyin Efendi Feyizhanov'un Tercüme-i Hâline Ait Eybirler", *Şûra* 1912/16, s. 484-485; H. Atlâsî, a.g.m., *el-Islâh,* s. 2-4; Abdülhabir Müslimî Mercânî'nin öğrencisi olup, eğitimde ıslah ile ilgili fikirlerini Mercânî'ye yazdığı mektuplarda belirtmiştir. A. Müslimî, bu mektuplarında, mektep ve medreselerin ve buralarda okunan derslerin düzensizliğinden şikâyet ederek ıslahın lüzumuna işaret etmektedir. Onun bu ıslah için dikkati çektiği noktalar ise; derslerin Türkçe okutulması, yeni fen bilimlerinden bir kısmının okutulması...vb.dir, bkz. Rızâeddin b. Fahreddin, "Uyganu ve Yañalık Tarihi-III", *Şûra* 1913/16, s. 494-496.

15 Yusuf Akçura, *Türkçülük ve Dış Türkler* (*Türk Yılı* kitabından kısmî sadeleştirme), Sad. Heyet, İst. 1990, Toker Yay, s. 53.

Çıkış tarihi, muhtemelen, 1880'li yılların hemen başlarındadır. İsmail Bey Gaspıralı, 1881'de Bahçesaray'da yayımladığı, *Russkoe Musulmanstvo* (Rus İslâm'ı) adlı Rusça risâlesiyle temelini atmaya başladığı bu kavramla ilgili tanımlamalarını, 1883'den itibaren çıkarmaya başladığı *Tercüman* gazetesiyle sürdürmüştür. Onun bu kavramla ilgili en açık tanımlaması ise, 1894 tarihli 37 numaralı *Tercüman* gazetesine ilave olarak verdiği *Mektep ve Usûl-i Cedid Nedir?* adlı küçük risâlesinde yer almıştır. Eğitimde yeni metod uygulaması ile ilgili fikirlerin savunmasının yapıldığı bu risâlede usûl-i cedit, sadece, eğitimde yenilikçiliği ön plana çıkaran bir kavram olarak sunulmaktadır. Gaspıralı'nın tanımlamasında usûl-i cedit'in temel unsurları şunlardır:

a) Okuma yazmayı öğrenmede uygulanan yeni bir metod, yani eski harf usûlünden, ses (avaz) metoduna geçmek[16].

b) Eski medreselerde yer verilmeyen imtihan sistemini getirmek,

c) Öğretim yılının sınırlarını belirleyip, seneyi iki öğretim yılına ayırmak,

d) Talebelere kendi ana dillerini öğreterek, okuma yazmaya kendi ana diliyle (Türkçe ile) başlatılmasını sağlamak,

e) Ders programlarında zarûrî dinî bilgilerin yanında fen bilimlerine yer vermek,

f) Ders kitaplarını kademeli bir şekilde özel olarak hazırlamak,

g) Sınıflara bölünme esasını getirmek,

[16] Bu yönüyle usûl-i savtiye ve kolaydan zora doğru kademeli olarak gitmeyi öngördüğü için usûl-i tedriciye de denilmektedir.

h) Mektep ve medreselerin fizikî şartlarını (sağlık...vb.) uygun hale getirmek...vb.[17] hususları içeren bir eğitim reformu projesidir.

Usûl-i cedit kavramının, bu ıstılâhî kullanımı her ne kadar Gaspıralı'ya ait ise de, muhtevası itibarıyla taşıdığı anlamlar, Kazan bölgesinde çok daha önceleri mevcuttur. Meselâ Mercânî, oldukça erken bir dönemde (17 yaşlarından itibaren-1835 yılından başlayarak) ders okutmaya başladığı sıralarda; ders okutma usûlleri, ders kitaplarının zorluğu ve yetersizliği ile ilgili eleştiriler getirmiştir. Hatta o, babasından izin alarak kendisi bazı ders kitapları yazarak okutmuştur. Onun özellikle Farsça bir kitaptan okutulan Arapça sarf ve nahiv ile ilgili bir kitap yerine Arapça bir risâle yazarak okuttuğu bilinmektedir[18]. Tertipli okumanın gerekliliğini ön plana çıkaran Mercânî, aynı zamanda Rusça'nın da öğrenilmesini şart koşmuştur[19]. Bu önerilerinden Mercânî'yi eğitimde yenileşmenin ilk öncülerinden saymak gerekir.

Mercânî'nin dışında, çağdaşlarından Ali b. Seyfullah Tünterî(ö.1874)'nin de medreselerin düzensizliğinden ve gerekli derslerin okutulamadığından şikâyet ettiği[20] bilin-

---

[17] Bu kavramla ilgili fazla bilgi için bkz. *Mektep ve Usûl-i Cedit Nedir?*, Bahçesaray 1894 (*Tercüman*'ın 37. nüshasına ilavedir), bizim tarafımızdan bulunan bu risâlenin Latin harflerine transkibe edilmiş metni, kısa bir giriş ve sözlük kısmıyla birlikte *Emel* dergisinde yayımlanmıştır, bkz. İbrahim Maraş, "İsmail Gaspıralı'nın Bilinmeyen Bir Risâlesi: Mektep ve Usûl-i Cedit Nedir?", *Emel,* Mart-Nisan 1997, No. 219, s. 10-20; Ayrıca fazla bilgi için bkz. Kırımlı Cafer Seydahmet, *Gaspıralı İsmail Bey*, İst. 1934, Matbaacılık ve Neş. Türk Anonim Şirketi; Hakan Kırımlı, *Kırım Tatarlarında Millî Kimlik ve Millî Hareketler* (1905-1916), Ankara 1996, T.T.K. Yay.; Nadir Devlet, *İsmail Bey* (Gaspıralı), Ankara 1988, Kültür Bak. Yay.; Edward James Lazzerini, *İsmail Bey Gasprinskii and Muslim Modernism in Russia*, 1878-1914, (basılmamış doktora tezi), Üniversity of Washington, 1973.

[18] Bkz. Ş. Mercânî, *Mukaddime*, s. 342-343; Şeher Şeref, a.g.m., *Mercânî mec.*, s. 22-24.

[19] H. Utâkî, "Mercânî Hakkında Cevabım", *Şûra* 1911/23, s. 714-716; H. A. Abeşî, a.g.m., *Mercânî mec.*, s. 560-561.

[20] Bkz. R. Fahreddin, *Âsâr*, c. 3, yazma, NAUNTRAN, vr. 3(a)-6(a).

mektedir. Ancak onun bu görüşlerinin detayı hakkında fazla malumatımız yoktur. Şu kadar var ki, tıpkı Mercânî gibi, Buhara'da eğitim görmüş ve onunla aynı hocadan, Ebu Mesud Mirza Salih b. Nadir el-Hucendî (ö. 1256)'den, ders almıştır[21].

Eğitimde yenileşme ile ilgili esas özgün görüşler; Mercânî'nin öğrencileri olan Hüseyin Feyizhânî (ö.1866) ile Abdülhabîr Müslimî (ö.1879) tarafından ileri sürülmüştür. Her iki ceditçinin de; medreseleri ve dersleri düzene sokma, talim usûlünü ıslah etme konusunda çeşitli görüşleri vardır.

Hüseyin Feyizhânî, örnek bir eğitim ıslahı projesini gündeme getirdiği yazma eserinde şu esaslardan bahsetmektedir:

a) Mektep ve medreselerdeki düzensizliği ortadan kaldırmak,

b) Dersleri kolaydan zora doğru derecelendirmek,

c) İmtihan sistemini getirmek,

d) Ders kitaplarının Türkçe yazılmasını, öğretim dilinin Türkçeleştirilmesini, sağlamak,

e) Ders programında fen bilimlerine ve Rusçaya yer vermek,

---

[21] Ebu Abdurrahman Abdullah b. Muhammed Arif b. Maâzî el-Ûrî el-Buhârî (bundan sonra Abdullah el-Maâzî olarak geçecektir), *Tarihu'l-Buhara ve Tercümetü'l-Ulemâ*, Orenburg 1908, Din ve Maişet Mat., s. 23. Bu eserin müellifi aslen Sterlitamak uyezdine bağlı Mirkıtlan yakınındaki Yanakaramalı köyünden Şeyh Maâz b. Bikmuhammed'in oğludur. Buhara'da eğitim görmüş ve Damolla Abdullah el-Meçkerevî'ye damadı Muhlisullah b. Maksud ve onun oğlu Abdurrahman Mahdum b. Muhlisullah vasıtalarıyla erişmiştir. Ayrıca Zeynullah b. Habibullah Rasûlî'den de bizzat istifade etmiştir. Başlıca eserleri şunlardır: *Tarih-i Maâziye*, Orenburg 1905, Muhammed Fatih b. Gılman Kerimov Mat., 16 s.; *Rihletü İbni'l-Maâz ile'l-Hicaz*, Orenburg 1913, Kerimov ve Hüseyinov Şürekasının Mat., 56+2 s; *el-Katre Min Bihari'l-Hakayık fî Tercümeti Ahvâli Meşâyihi't-Tarâik*, Orenburg trz., Din ve Maişet Mat., 96 s. ...vb. Bkz. *Tarihu'l-Buhara ve Tercümetü'l-Ulemâ*, s. 24-26; *Tarih-i Maâziye*, s. 1.

f) Okul binalarının sağlık şartlarına uygun olmasını sağlamak,

g) Derslerde uzmanlaşmaya yer vermek[22]...vb.

Abdülhabîr Müslimî de; Mercânî'ye yazdığı bir mektupta, hemen hemen Feyizhânî'nin işaret ettiği hususlara temas etmektedir[23]. Burada her iki ceditçinin kullandığı bütün ifadelerde, ıslah ve cedit kavramları kullanılmıştır. Usûl-i cedit kavramına yer verilmemiştir. Bu görüşlerde bulunmayan tek husus; Gaspıralı'nın okuma yazmayı öğretmek için, Osmanlı'dan alarak getirdiği, hece metodundan ses (avaz) metoduna geçiştedir. Zaten usûl-i cedit (veya usûl-i savtiye, usûl-i tedriciye) kavramı da ismini buradan almaktadır.

Yukarıdaki öneriler, usûl-i ceditin muhteva olarak İdil-Ural bölgesinde Gaspıralı'dan çok daha önceleri başladığını göstermektedir. Görüldüğü gibi, Mercânî, H. Feyizhânî ve A. Müslimî, Gaspıralı'nın savunduğu anlamdaki bir eğitim reformunu muhteva olarak getirmeye çalışmışlardır. Ancak onlar; eğitimde yenileşme ile ilgili fikirlerini, ıslah ve cedit kavramıyla izah etmişler ve bu

---

[22] H. Feyizhânî, *a.g.y.*, vr. 44(b)- 67(b); H. Feyizhânî, 1860-1864 yılları arasında Mercânî'ye yazdığı mektuplarda da bu ıslah projesinden detaylı olarak bahsetmekte ve örnek olarak büyük bir medresenin Kazan'da kurulmasının uygun olacağını zikretmektedir. O, bu görüşünü, o günlerde müftü tayin edilecek olan, Selim Girey Tevkilov'a (1864'de müftü tayin edilmiştir) açtığını, onun da mutabık kaldığını ve onun bu meseleyi Mercânî ile görüşeceğini söylediğini ifade ediyor, bkz. R. Fahreddin, "Hüseyin Efendi Feyizhân", *Şûra* 1916/17-18, s. 401-402, 427-428; Onun bu projesinden Ş. Mercânî de detaylı bir şekilde yazma *Vefiyetü'l-Eslâf*ında bahsetmektedir, bkz. Ş. Mercânî, *Vefiyetü'l-Eslâf ve Tahiyetü'l-Ahlâf*, yazma, müst. İmâd Nogaybek, KDÜK, No. 614 A., c. 6, vr. 246(b)-250(a); H. Feyizhânî'nin hayatı ve mektupları için bkz. R. Fahreddin, *Âsâr*, c. 2, 14. cüz, s. 432-443.

[23] Abdülhabir Müslimî, Feyizhânî'nin Rusça okutulması konusuna halkın tepki gösterdiğini, bu sebeple Rusça'nın yer almaması gerektiğini de söylemektedir. Müslimî'nin mektubu için bkz. R. Fahreddin, "Uyganu ve Yañalık Tarihi"-III", *Şûra* 1913/16, s. 494-496.

fikirlerini çok az icra sahasına dökebilmişlerdir. Usûl-i cedit kavramı ise Gaspıralı ile birlikte İdil-Ural bölgesine girmiştir. Öte yandan, İdil-Ural bölgesindeki ceditçilerin kullandıkları; ıslah ve cedit terimlerinin, sadece eğitimle sınırlı bir anlamı ifade eden ve Gaspıralı ile yerleşen, usûl-i cedit kavramından daha şumüllü olduğu görülmektedir.

Tatar ceditçilerinin usûl-i ceditle aynı anlamda, az da olsa, kullandıkları başka bir kavram da maarif veya marifet kavramıdır. Günümüzde İdil-Ural bölgesinde ceditçilikle ilgili olarak yapılan ilmî çalışmalarda daha sık kullanılan[24] bu kavram, o dönemlerde, tespit edilebildiğimiz kadarıyla, ilk olarak Hüseyin Feyizhânî[25] tarafından zikredilmiştir.

Ceditçilerden küçük bir gurubun eğitimde yenileşme konusundaki farklı çizgilerine de temas etmek gereklidir. Bu gurubun temel özellikleri; İslâmî gelenekle olan bağı çok fazla önemsememeleri veya bu bağı, sadece, bir araç gibi telakki etmeleri ve yönlerini tamamen Batı'ya dönmeleridir. Onların bu düşüncelerinde, Avrupa kültürü (Batılılaşma) ve Aydınlanma Hareketi'nin pozitivist ilim anlayışı etkili olmuştur. Dolayısıyla da bu gurubun temsilcilerinin fikirlerinde, Avrupa'nın, her yönüyle, aynen taklidinin ağır bastığı görülmektedir. Gelenekle bağını koparmayan Tatar ceditçilerinin de zaman zaman işaret ettikleri[26] bu durum 20. asır başlarından itibaren ortaya

---

[24] Eğitimle ilgili olarak kullanılan bu kavram için bkz. Bkz. M. Gaynullin, *Tatar Marifetçilik Edebiyâtı*, Kazan 1979, Tat. Kit. Neş.;Y. G. Abdullin, *Marifet Nurı Açar*, Kazan 1987, Kazan Kit. Neş.; Y. Abdullin, *Tatarskaya Prosvetitelskaya Mısl* (bu kitabın adında geçen prosvetitelstvo, Rusça'da, eğitim faaliyetleri ve Aydınlanma Hareketi'ne eş anlamda kullanılmaktadır); Aydar Yüzeyev, *a.g.e.*, s. 17-45.

[25] Feyizhânî, *a.g.y.*, vr. 32(a)-(b), 52(a).

[26] Bu duruma işaret edenlerden Abdullah Bûbî, Batı'yı aynen taklid eden bu gurubun, Avrupa'nın sefil hayatını, giyim kuşamını, içki ve kumarını taklid ederken, atalarına da sırf ata oldukları için kızgınlık duyduklarını

çıkmış ve 1905'lerden sonra biraz daha artmıştır. Özellikle bir kaç yıl çıkan *el-Islah* gazetesinin, tam anlamıyla olmasa da, genel çizgisi bu guruba yakındır. Gazetenin yazıları baştan sona incelendiğinde bu açıkça görülecektir. Ceditçilerin Batıcı gurubu diyebileceğimiz bu anlayış, gazetedeki bazı yazılarda[27] daha âşikârdır. Ceditçilerin bu gurubu Tatar ceditçilik hareketi içerisinde bir uç hizip olarak kalmış ve pek fazla etkili olamamıştır. En etkili oldukları alan ise, edebî eserlerdir.

1880'li yıllardan itibaren toplumsal bir uyanış hareketine dönüşen Tatar yenilikçilik hareketinde; eğitimdeki yenileşme anlayışı, dinî düşüncedeki yenilikçilik hareketiyle iyice bütünleşmiştir[28]. XIX. Asrın sonu ve XX. asrın başlarına gelindiğinde ise; ceditçi, usûl-i ceditçi, ıslahçı, marifetçi ve terakki yanlısı tabirleri hep aynı hareketin

---

söylemektedir. Her eski olanı kötüleyen ve reddeden bu ceditçilerin, her yeni olanı reddeden kadimcilerden hiçbir farkı olmadığını da belirten Bûbî, bu kesimi de taklitçilikle suçlamaktadır, bkz. A. Bûbî, *Zamân-ı İctihad Münkarız mı Değil mi?,* s. 67-68; Aynı sınıflamayı yapan Âlimcan İbrahimov da, İslâm'ı kendisine maksad ve ideal olarak kabul eden ceditçilerin dışında, İslâm'ı sırf halkın mukaddesâtı olarak gördükleri ve kendi düşündükleri terakkiye ulaştıracak bir vasıta olarak düşündükleri için kullanan ceditçi guruptan sözetmektedir. O, Tatar ceditçisi, edebiyatçı, Ayaz İshâkî'yi de bu guruba sokmaktadır, bkz. Âlimcan İbrahimov, "Edebiyat Agımı", *Şûra* 1911/22, s. 680-681; Avrupa'yı körükörüne taklid etmek isteyen ceditçilerin bulunduğunu *Şûra* idaresi de belirtmektedir, bkz. *Şûra* 1911/21, s. 650-651.

[27] Bkz. Hazret, "Usûl-i Cedit Nerse?", *el-Islah*, 6 Ağustos 1908, No. 40, s. 5-6; Efendi, "Islah Meselesi", *el-Islah*, 20 Temmuz- 14 Ağustos 1908, No. 38(s. 3-4), 39(s. 4-5), 40(s. 7-9), 41(s. 3-4).

[28] R. Fahreddin, "Uyganu ve Yañalık Tarihi-I-II", *Şûra* 1913/14, s. 436; Abdürreşid İbrahim, *Mir'ât Yâki Közgi,* 20. cüz, Kazan 1908, s. 2-5. Bu arada Abdullah Bûbî ve Musa Carullah gibi ceditçiler usûl-i cediti, "âsân usûl (kolay usûl)" olarak da isimlendirmişlerdir, bkz. A. Bûbî, *Hakikat,* 2. cüz, Kazan 1904, s. 41; M. Carullah, *Islahat Esasları: 1904-1915 Senelerde Rusya Müslümanlarının İçtimâî Hareketlerine Dair,* St. Peterburg 1915, M. A. Maksutov Mat., s. 247 (Carullah bu kitabını 1915'de bastırmış ancak Bolşevik devrimini müteakip 1917'de bir önsöz yazarak kamuoyuna duyurmuştur).

temsilcileri için kullanılagelmiştir[29]. Bunlar arasında en çok kullanılan "ceditçi" veya "ceditçilik" tabirleri, hem dinî düşüncede, hem de eğitimde yenileşmeyi savunanlar için ortak bir isim haline gelmiş ve bu isimle meşhur olmuştur.

[29] Bkz. Vefa Bahtiyarov, "Kazan, 12 Kasım", *el-Islah,* 12 Kasım 1907, s. 1-3; Musa Carullah, *Islahat Esasları,* s. 247, 255. Terakki tabiri için ayrıca bkz. Abdürreşid İbrahim, *Mir'ât Yâki Közgi* 18. cüz, Kazan 1903, Haritonov Mat., s. 13-15; A. Bûbî, *Hakikat,* 3. cüz, Kazan 1904, Haritonov Mat., s. 93; "Terakki ve Tatarlar, I-II", *Ülfet,* 15 Kasım 1906, No. 48, s. 1-3, 22 Kasım 1906, No. 49, s. 1-2; "Terakki Hakkında Bir İki Söz", *el-Asru'l-Cedit* 1906/5, s. 291; İsfendiyar el-Mistâkî, "Terakki ve İslâmiyet", *el-Asru'l- Cedit,* 1906/7, s. 398-400; Hâdi Tâhirî, "Niçük Terakki İderge", *Şûra* 1912/7, s. 213.

B. Ceditçiliğin Beslendiği Kaynaklar

1. İç Kaynaklar

TATAR ceditçilik hareketinin doğuşu, 18. asrın sonları ile 19. asrın başlarına tekabül etmektedir. Bu tarihlerde yaşayan; Abdürrahim b. Osman b. Sermekî b. Kırım Otuzimeni el-Bulgarî (ö. 1834), Ebu'n-Nasr Abdü'n-Nasîr b. İbrahim b. Yarmuhammed b. Eşterek el-Kazânî el-Ha- nefî el-Kursavî (ö. 1812) ve Ahmedcan b. Emirhan b. Koçkar b. Yakup (ö. 1813) gibi önemli isimler, bölgelerindeki ıslah hareketinin başlatıcılarıdır.

a) Abdurrahim b. Osman Otuzimeni (1754-1834):

Abdürrahim b. Osman Otuzimeni, 1754'de Bügülme yakınlarında Otuz İmen köyünde doğdu. Babası Osman b. Sermekî kendisi doğmadan öldü. Annesi Afife'yi ise henüz 2-3 yaşlarında iken kaybetti ve küçük yaşta yetim kaldı. Baba tarafı Timeş köyünden olduğu halde, aynı zamanda annesinin köyü olan, doğduğu yere, yani Otuz İmen'e atfedilerek tanındı. İlk olarak Otuz İmen köyünde Vildan Molla Medresesi'nde okudu. Bu medresede

kısa zamanda sivrilen Abdürrahim Otuzimeni kendi akranlarına halfelik de yapmaya başladı. Çevre köylerdeki medreselerde okuduktan sonra dönemin meşhur ilim merkezlerinden Orenburg'a bağlı Kargalı kasabasına giderek Velid b. Muhammed el- Emin Medresesinde öğrenim gördü. 1788'de, bilinmeyen bir sebepten, ailesini de yanına alarak, Türkistan'a gitti. Başta Buhara ve Semerkant olmak üzere, Türkistan'ın bazı şehirlerinde ve Afganistan'da ilmî çalışmalarda bulundu[30].

Gittiği şehirlerde âlimlerle çeşitli müzakerelere ve tartışmalara katılan Abdürrahim Otuzimeni Buhara'da Attarîn mescidinde, Hacı Veliyyüddin Bağdadî'den sonra, bir müddet imamlık yaptı ve bir rivayete göre, Buhara'da iken Afganistan bölgesi Nakşîlerinden Feyzhan b. Kâbil isimli bir şeyhe bağlandı. 1798'de hanımını kaybeden Abdürrahim Otuzimeni, çocukları ile önce Otuz İmen köyüne gitti, ancak köy halkı baba tarafı o köyden olmadığı için onu kabul etmediler. O da, uzaktan akrabalarının yaşadığı, komşu köye, Kara Çeşme'ye, gitti. Burada bir yıl kaldıktan sonra, sırasıyla, İsley (Çistay'da) ve Ebi köylerine gitti. Ebi köyündeki medresede 3 yıl halfelik (hocalık) yapan Abdürrahim Otuzimeni, buradan da medresesi bulunmayan Kuakbaş köyüne geldi ve burada bir medrese kurdurtarak öğrenci yetiştirmeye başladı. Bir müddet sonra bu köyden de ayrıldı ve babasının köyü olan Timeş'e geldi. Ömrünün sonuna kadar bu köyde yaşayan Abdürrahim Otuzimeni, 1834 yılında 80 yaşında iken vefat etti. Vefat edinceye kadar da talebe yetiştirmeyle meşgul oldu. Abdürrahim Otuzimeni, ilginç bir kişiliğe sahip büyük bir şair ve kıymetli bir âlimdi. Arapça ve Farsçayı çok iyi biliyordu. Daha çok manzum eserler

---

[30] Bkz. Şehâbeddin Mercânî, *Vefiyetü'l- Eslâf*, yazma, KDÜK, No. 614 A., c. 6, vr. 181(a)-181(b); Rızâeddin b. Fahreddin, *Âsâr*, c.1, 6. cüz, Orenburg 1904, M. Fatih Gılman Kerimov Mat., s. 300-305.

yazan ansiklopedik bir şahsiyetti[31]. Türk ve Tatar edebiyatı ve düşüncesi tarihinde önemli bir yere sahip olan Abdürrahim Otuzimeni, zaman zaman mübalağaya kaçan görüşleri ve hatta Mercânî'ye göre bazı tahrifleri ve yanlışlıklarına rağmen, Türk Tatar düşüncesi tarihinde önemli bir yere sahiptir.

Abdürrahim Otuzimeni'nin, yaklaşık 50 civarında manzum ve nesir olarak yazılmış eseri vardır. Bunlardan 31'i manzum, 14'ü nesir, 3'ü manzum ve nesir karışık, 2'si Arapça-Farsça sözlük çalışması ve 1 tanesi de takvim çalışmasıdır. Ayrıca ona atfedilen veya ona ait olduğu bilinip de halen bulunamayan eserleri vardır. Eserlerini Arapça, Farsça ve Türkçe yazmıştır. Eserlerinden bir kısmı basılmış olup, çoğu halen yazma halindedir. Eserlerinin yazma nüshalarının tamamına yakını Kazan Devlet Üniversitesi Lobaçevski Fenni Kütüphanesi Şark Yazmaları Bölümü ile Rusya Fenler Akademisi Kazan Filialı Gâlimcan İbrahimov Til, Edebiyat Enstitüsü Arşivi'ndedir. Ayrıca bazı önemli risâleleri Süleymaniye Kütüphanesi yazmaları arasında da bulunmaktadır. Abdürrahim Otuzimeni'nin bazı manzum eserleri şunlardır:

Cenâhü'l-Felâh fî Zemmi Mübâh, Tuhfetü'l- Gurebâ ve Letâifi'l- Ezâ (533 satırlık Türkçe bir risale olup; mukaddime, bir hikâye, makale adı verilen dört bölüm ve bir hatimeden ibarettir. Buhara medreselerindeki bozuk âdetlerden bahsetmektedir), *Avârifü'z-Zaman, Tenzîhü'l-Efkâr fi Nasâyihi'l-Ahyâr* (586 satırlık risalenin 186 satırı Farsça kalanı ise Türkçe yazılmıştır), *Risale fi Mühimmeti'z- Zaman* (Kazan'da 1889'da basılan bu eser 934 satır-

---

[31] Hayatı hakkında fazla bilgi için bkz. Ş. Mercânî, *a.g.y.*, vr. 181(a)-183(b); Ş. Mercânî, *Kitabu Müstefâdi'l-Ahbâr*, c.2, s. 239-241; R. Fahreddin, *a.g.e.*, s. 300-316; Enver Şeripov-Mir Kasım Usmanov, *Gabderrahim Utız İmeni el- Bulgârî*, Kazan 1986, Tat. Kit. Neş., s. 5-26, 338-386; *Tatar Edebiyatı Tarihi*, Heyet, c.1, Kazan 1984, s. 428-442.

dan ibarettir ve Türkçedir), *Ebyât-ı Türkî Der Zemmi Dünya*. Nesirle yazdığı bazı eserleri ise şunlardır:

Risale-i fi Zemmi Şurbi Şay (Arapça olarak yazılmış bu küçük eser çok çay içmenin zararlı olduğunu beyan ediyor), *Risale-i Mühimme* (Kazan'da 1840'da basılmış olan bu eser 24 sayfalık Türkçe yazılmış bir eserdir), *İnkâzü'l-Hâlikin* (Yarı felsefî karakterde yazılmış Arapça bir risaledir), *Tuhfetü'l-Ahbâb* (Kazan'da 1900 yılında basılmış Arapça bir eserdir. Tecvidle ilgili olup 16 sahifedir), *Cevâhirü'l-Beyan* (Fıkıhla ilgili Arapça bir eserdir. Tek nüshası bulunan eser halen yazma halinde olup 27 varaktır), *Tercümetü Dürretü'l-Fahire* (Gazâlî'nin eserinin Türkçe tercümesi olup halen yazma halindedir ve 38 varaktır), *Şerhu Sebatü'l-Acizin* (Meşhur Sufi Allahyar'ın Türkçe kitabının Arapça şerhi), *Şerhu Muradü'l-Ârifîn* (Sufi Allahyar'ın Farsça eserine Arapça şerh), *Muhtasar Letâifi'l-Lugat lil-Mesnevî*[32].

Abdurrahim b. Osman Otuzimeni, bir şâir ve düşünür olarak, tenkitçi yapısıyla göze çarpmaktadır. O, eserlerinde; döneminin toplumsal aksaklıklarını, halk arasında yaşayan bidatleri, âlimlerin, yöneticilerin ve din ehillerinin cehaletlerini ve adaletsizliklerini konu edinmiştir. Bu tür problemlerin çözümü için yegâne yol olarak da İslam'ı, özellikle de fıkıh ve tefsiri tam anlamıyla bilmek gerektiğini savunmuştur. Feridüddin Attar'ı, Sa'dî'yi, Mevlâna ve Gazâlî'yi, özellikle de *İhyâ*'yı, okumuş ve bu âlimlerin bazı eserlerini kendi el yazısıyla istinsah ve şerh etmiştir. Bu sebeple onun eserleri, daha çok, tasavvufî ağırlıktadır. Ancak, dönemindeki tasavvuf şeyhlerinin (işanların) yanlışlıklarını şiddetle tenkit etmeyi ihmal etmemiştir. Dünyevî ve uhrevî saadete ulaşmanın yolunun ilimle gerçekleşeceğine inanan Abdürrahim Otuzimeni, mantık, hikmet ve kelâmla uğraşmayı da bidat saymıştır.

---

[32] Aynı yerler.

O, medreselerde hayata faydalı olacak dersler okutulması gerektiğini, Rusça öğrenmenin, farz mertebesinde olduğunu savunmuştur. Ama ne gariptir ki, bu tenkitçi yapısını ictihad konusunda göstermemiş ve ictihad kapısının kapalı olduğunu iddia etmiştir[33].

Oldukça ilginç bir yapıya sahip olan Abdürrahim Otuzimeni'nin görüşlerinde, çok net bir şekilde olmasa da, gerek dinî düşüncenin, gerekse eğitimin ıslahı konusunda bazı hususlara rastlanmaktadır. Ancak onun her iki alandaki görüşleri de yeterince sistematik ve teferruatlı değildir. Belki de bu yüzden, kendisinden sonraki ceditçi harekete, kısmen etkisi olduysa da, gereği kadar kaynak olamamıştır. Çağdaşı olmakla birlikte ondan daha genç bir yaşta ölmüş Abdünnasîr Kursavî ise, meselelere daha metodlu yaklaştığı için, A. Otuzimeni'den farklı olarak, kendisinden sonraki Tatar ceditçilik düşüncesinin şekillenmesinde önemli rol oynadığı bilinmektedir.

b) Abdünnasîr b. İbrahim el-Kursavî (ö. 1776-1812):

Abdünnasîr b. İbrahim el-Kursavî, 1776 yılında Kazan'a bağlı Kursa köyünde bir tüccarın oğlu olarak dünyaya geldi. İlk olarak Viyatka'ya bağlı Malmij kasabasının Meçkere köyünde Muhammed Rahim b. Yusuf el-Âşıtî el- Meçkerevî'den ders aldı ve daha sonra ilmini artırmak için Buhara'ya gitti. Buhara'da iken akranları ara-

---

[33] A. Otuzimeni'nin görüşleri hakkında bkz. Abdürrahim Otuzimeni, *Risale-i Mühimmeti'z- Zaman,* Kazan 1889; A. O. İmeni, *Risale-i Mühimme,* Kazan 1840; A. O. İmeni, *Avarifü'z-Zaman,* yazma, KDÜK, 182 T., 158(b)-171(a); A. Otuzimeni, *Tenzihü'l-Efkâr,* yazma, KDÜK, 182 T., 145(b)-151(b); Şehâbeddin Mercânî, *Vefiyetü'l-Eslâf,* yazma, KDÜK, No. 614 A., c. 6, vr. 181(b)-184(a); Ş. Mercânî, *Müstefâdü'l-Ahbâr,* c.2, s. 239-241; Rızâeddin b. Fahreddin, *Âsâr,* c.1, 6. cüz, s. 300-316; Enver Şeripov- Mir Kasım Usmanov, *Gabderrahim Utız İmeni el- Bulgârî,* 5-26, 338-386; *Tatar Edebiyatı Tarihi,* Heyet, c.1, s. 428-442.

sında kısa zamanda sivrilen Kursavî, müceddidî koluna mensup meşhur Nakşibendî şeyhi Niyazkulu Han Türkmânî'ye intisap ederek dört yıl ona hizmet etti ve ondan icazet aldı. Buhara'da ilmini tamamlayan Kursavî, memleketi olan Kursa'ya dönerek müderrislik yapmaya başladı. Bir müddet sonra tekrar Buhara'ya gitti (1222/1807-1808) ve orada yeni fikirlerini duyurmaya başladı. Ancak bölge ulemasının şiddetli tepkisiyle karşılaştı. Ancak Şeyh Niyazkulı Han Türkmânî, Şeyh Ziyâeddin Halcî gibi bir kaç kişi onu destekledi ve himaye etti. Neticede Buhara Emiri Haydar b. Masum'un ve muhalif âlimlerin fikirlerinden dönmesi konusunda yaptıkları baskılara karşı koydu ve yeni bir akide ortaya çıkarmakla suçlandı. Küfür, bidat ve fitne çıkarmakla itham olundu. Bunun sonunun katline kadar gidebileceğinden çekinen Ziyâeddin Halcî'nin ve Niyazkulı Han Türkmânî'nin tavsiyesiyle Buhara'dan ayrılarak İdil-Ural bölgesine geldi. Kendi bölgesinde de benzer sıkıntılar yaşayan Kursavî, 1227/1812 yılında Hac niyeti ile çıktığı seyahatte İstanbul'da hastalanarak vefat etti ve Üsküdar'da Sultan Camii'nde defnedildi (1227/1812)[34].

Kursavî, hadis, fıkıh ve kelâm ilmindeki görüşleriyle dikkat çekmektedir. Ayrıca o, bölgesinde ilk kez Türkçe kısmî tefsir geleneğini de başlatan âlimdir. Onun bu tefsiri, *Heftiyek-i Şerif* adıyla ve öğrencisinin kaleme aldığı *Molla Nuıman Tefsiri* adlı kitabının içinde defalarca basıl-

[34] Kursavî hakkında fazla bilgi için bkz. Şeher b. Şerefüddin, *el-Mirsâd fî Terâcimi'l- İrşâd*, Kazan, 1903, s. 3 (Kursavî'nin *Kitâbu'l- İrşâd li'l- İbâd*, kitabında geçen isimlerin tercüme-i hallerinden bahseden bu eser Kursavî'nin sözkonusu kitabıyla birlikte basılmıştır); Şehâbeddin Mercânî, *Tenbîhu Ebnâi'l-Asr*, vr. 82(b)-89(b); *Vefiyetü'l-Eslâf*, yazma, KDÜK, No. 614 A., c. 6, vr. 145(b)-147 (a); M. M. Remzi, *Telfîkü'l-Ahbâr ve Telkîhü'l- Âsâr*, c. 2, Orenburg 1908, Kerimiye ve Hüseyniye Mat., s. 416-419; R. Fahreddin, *Âsâr*, c. 1, 3. cüz, Orenburg 1903, M. F. G. Kerimov Mat., s. 95-130; R. Fahreddin, *Dinî ve İçtimâî Meseleler*, s. 34; Mahmud Tahir, "Abunnasîr Kursavî, 1776-1812", *Central Asian Survey*, c. 8, No. 12, 1989, s. 155-158.

mıştır. Bu tefsirinin dışında matbû diğer bir eseri de, Tatar ceditçilik düşüncesinin ilk orjinal eserlerinden biri olan, *Kitâbü'l-İrşâd li'l-İbâd* adlı risâlesidir. Yazma halinde olan diğer eserlerinin bir kısmı Kazan kütüphanelerinde, bir kısmı da Türkiye kütüphanelerindedir. Onun belli başlı yazma eserleri şunlardır: *Kitâbu'l-Levâih, Şerhu'l-Akâidi'n- Nesefiyye el-Kadim, Şerhu'l-Akâidi'n - Nesefiyye el - Cedit, Risaletü İsbâti's - Sıfât, Şerhu Muhtasari'l - Menâr, Kitâbu'n - Nesâih*[35].

Abdünnasîr Kursavî, dinî düşüncedeki ıslah hareketinin en önemli temsilcilerindendir. Gazâlî'nin *İhyâ*'sı başta olmak üzere birçok eseri mütalaa eden Kursavî, gerek Buhara'da gerekse kendi yaşadığı bölgede; taklide dayalı, her türlü yeniliği reddeden, bidatlerle dolu İslâm anlayışını ise tenkit eden eserler kaleme almıştır. O, Müslümanların *Kur'ân* ve sünneti bir kenara bırakıp daha sonraki âlimlerin (halef) görüşlerinin dışına çıkmadıklarını söylemiş ve döneminin âlimlerini, kendi asırlarının ve geçmiş asırların biliminden habersiz olmakla suçlamıştır[36]. Selef âlimlerinin görüşlerinin haleflerin ihdas ettikleri bidatlerle bozulduğuna inanmış ve içtihad kapısının da sonraki ulema döneminde kapatıldığını, gerçekte ise içtihad kapısının açık olduğunu ısrarla savunmuştur[37]. Kursavî, bu görüşlerinden dolayı mutaassıp âlimlerin ve mollaların tepkisini çekse de, kısa bir zaman sonra Tatar ceditçiliğinin en büyük referansı haline gelmiştir.

---

[35] Aynı yerler.

[36] Abdü'n-Nasır Kursavî, *Kitabu'l İrşâd li'l-İbad*, s.2; Bu kitabın ön kapağında, eseri, Âlimcan Barûdî'nin bastırdığına dair bilgi vardır.

[37] A. Kursavî, *Kitabu'l İrşâd*, s. 24-30.

c) Ahmedcan b. Emirhan (ö. ?-1813):

Kursavî'nin dışında Ahmetcan b. Emirhan (ö. 1813)'ın ve daha birçok âlimin Kursavî ile benzer görüşlere sahip olduğu zikredilmektedir. Bunlar arasında özellikle zikredilmesi gerekenlerden biri olan Ahmedcan b. Emirhan (ö. 1813) hakkında fazla bilgi olmamakla birlikte, Kursavî ile aynı fikirlere sahip olduğu ve bazı bidatlerle mücadele ettiği zikredilmektedir. Kendisinin Malmij'de Sasna veya Uşma (veya Oşma) köyünde doğduğu, babası Emirhan Hazret'ten okuduğu ve herhangi bir yere okumaya gitmediği zikredilmektedir. *Seniyyetü'l-Beşâre fî Sünniyyeti'l-İşâre* adlı Kazan'da basılmış bir eserinin olduğu belirtilmektedir. Hadis ve sünnet ilmindeki ihtisası ile tanınan bu şahsın Aliyyü'l-Kârî'nin eserlerinden çok faydalandığı da bilinmektedir. Matbû eserinin dışında; *Fethu'l-Celîl fî Tesvîmi'l-Avâim fî Cemîi'l-Ahvâl, Risâle fî Enne Kıraati'l-Kur'ân bi'l-Ücre Bid'atün, Risâle fi'l-Cülûs bi'l-Hilka*...gibi risâleleri vardır[38].

d) Kursavî (ö. 1776-1812) Sonrası Ceditçi Hareket:

Yukarıda bahsettiğimiz Tatar Ceditçiliğinin ilk önderlerinden olan şahısların fikirleri bölgede bir ceditçi ekolün oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bilhassa Abdünnasîr Kursavî'nin fikirleri, kendisinden sonra ceditçi hareketin meydana gelmesine büyük katkıda bulunmuştur. Kursavî, selef dönemine sık sık referansta bulunarak, tefsir, hadis ve fıkıh gibi ilimlere önem verilmemesinden şikâyet etmiştir. Başta, Allah'ın sıfatları meselesi olmak

---

[38] Bkz. Ş. Mercânî, *Müstefâdü'l-Ahbâr,* c.2, s. 222-224; R. Fahreddin, *Âsâr,* c. 1, 3. cüz, s. 131-133; Zeki Velîdî, "Mercânî Hakkında Kiçkineliğimde Yazgan Bazı Nerselerim Münasebeti İle", *Süyümbike* 1915/6, s. 9; M. Remzi, *Telfîkü'l-Ahbâr,* c. 2, s. 419-420.

üzere, kelâmî birçok meselede müteahhirîn kelâmcılara (Eşarî kelâmcılarına) itiraz ederek onların yanlış görüşlere sahip olduklarını iddia etmiştir[39]. İşte bu fikirlerinden dolayı Kursavî'yi Tatar ceditçiliğinin esas başlatıcısı saymak mümkündür.

Kursavî'nin, yenilikçi fikirleriyle, açtığı çığırdan giden ilk isimlerden; Nizameddin b. Siraceddin Karûcî (ö. 1856), başta ictihad kapısının açık olması fikri olmak üzere Kursavî'nin fikirlerinin takipçisi olmuş ve Kursavî'nin eserlerine şerh ve haşiyeler yazarak bu çizgiyi devam ettirmiştir. Karûcî, arkadaşı Arif b. Selamkulı b. Fulat (Pulat) es-Sayranî (ö. 1856) ile birlikte, ilimlerini artırmak ve Kazan bölgesinde okunmayan ilimleri öğrenmek için gittikleri Buhara, Belh ve Herat gibi gibi yerlerde hayal kırıklığına uğradıklarını, yazdıkları mektuplarda dile getirmişlerdir[40]. Kursavî'nin bu iki takipçisinin dışında daha birçok destekleyicisi ortaya çıkmıştır. Tatar ceditçilik hareketi içinde bulunan bu kişiler, Kursâvî'nin görüşlerini desteklemişler ve ondan övgüyle sözederek, onun ihyâcı bir müceddid olduğunu iddia etmişlerdir. Bunlar arasında, İdil-Ural bölgesinden; Abdülveli b. Said b. Ahmed b. Muhammed el-Kazânî (ö. 1230/1814-15), Muhammedyar b. Abdullah b. Müslim (ö. 1232/1816-17), Fazl b. İbrahim b. Kutluğ Ahmed el-Eçkenî el-Elmenî (ö. 1237/1821-22), Zeynullah Rasûlî (ö. 1917), Ahund Hayrullah b. Osman el-Ufavî, Muhammed Sâbir el-Hasenî...vb. gibi âlimler vardır. Hatta onun eserleri bazı müderrislerce ders kitabı olarak okutulmuştur. Me-

---

[39] Bkz. Kursavî, *Kitabu'l İrşâd*, s. 30-45.

[40] Bu iki şahıs bilhassa Buhara'dan yazdıkları mektuplarda, burada aklî ve şerî ilimlerden eser kalmadığını, sadece isimlerinin varolduğunu söylemektedirler. Nizameddin el-Karûcî'nin *el-Kıstâsü'l-A'del* isimli kelâm ve hikmetle ilgili bir eserinin varlığından sözedilmektedir. Her iki şahsın da 1856'da Bağdat'da vefatettikleri tahmin edilmektedir, bkz. R. Fahreddin, *Âsâr*, c. 2, 12. cüz, s. 267-269; Ş. Mercânî, *Müstefâdü'l-Ahbâr*, c.2, s. 263-266.

selâ; Şeyh Nimetullah b. Biktemir el-İsterlî onun *Şerhu Akâidi'n-Nesefî*'sini, Çalpı köyünden Alibay b. Yarmuhammed de *Şerhu'l-Menâr*'ını ders kitabı olarak okutmuşlardır. Kursavî'nin etkisinin Kazan sınırlarını aşarak, kendisinin tahsil için gittiği Buhara'da da devam ettiği görülmektedir[41].

Kursavî'nin ceditçi fikirleri başta Mercânî, Âlimcan Barûdî, Muhammed Necip Tünterî ve Rızâeddin b. Fahreddin olmak üzere, 19. asır sonu ve 20. asır başı Tatar ceditçi geleneğinin birçok önemli ismi tarafından da hararetle desteklenmiştir. Özellikle Mercânî'de dinî düşüncenin ıslahı ile ilgili fikirlerin temel kaynağını Kursavî oluşturmaktadır. Ancak, eğitimde yenileşme ile ilgili fikirleri henüz Kursâvî'nin fikirlerini bilmediği ve hatta pek fazla tanımadığı dönemlerde, çok genç yaşlarda, başlamıştır.

Nitekim Âlimcan Barûdî, Mercânî'nin, gerek Kazan'da gerekse Buhara'ya giderken uğradığı Troytsk'da, hep Kursavî hakkında olumsuz şeyler duyduğunu, Buhara'ya vardıktan sonra merak edip *Şerh-i Akâid-i Kursavî*'yi bularak tahkik ettiğini söylemektedir. Barûdî'ye göre Mercânî'de, dinî ıslahla ilgili, fikrî dönüşüm Kursavî'nin bu kitabını okuduktan sonra başlamıştır[42]. Mercânî kendi fikrî dönüşümünü sağlayan Kursavî'nin görüşlerini bütün İdil-Ural'a yaymak ve onu gerçek yönleriyle yeni yetişen nesillere tanıtmak için, *Tenbîhu Ebnâi'l-Asr Alâ*

---

[41] Buhara'da; Kadı Ebû Said Semerkandî (ö. 1848), Kadı Rahmetullah b. Abdürrahim (ö. 1846), Ebû Abdülmümin Fazl b. Aşûr el-Gucduvânî (ö. 1854), Damolla Abdülmümin Hoca b. Özbek Hoca el-Buhârî el-Efşencî (ö. 1866)...vb. âlimlerin onun görüşlerini benimseyerek onu destekledikleri bilinmektedir, bkz. R. Fahreddin, *Âsâr*, c.1, 3. cüz, s. 121-134, 139-140, 157-158; Ş. Şeref, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 34; Meyan Abdülevvel Gıfârî, "Akıl ile Nakil Meselesi", *Şûra* 1913/8, s.228-229.

[42] Bkz. Âlimcan Barûdî, "el-Üstâz Şehâbeddin el-Mercânî Hazretleri", *Mercânî* mec., s. 363.

Tenzîhi Enbâi Ebi'n-Nasr adlı Arapça küçük bir risâle de yazmıştır. Ne zaman yazdığını tespit edemediğimiz bu küçük risâlenin bilinen ilk nüshası 1878 tarihlidir ve müstensihi onun en yakın öğrencilerinden Burhaneddin b. Abdürrefi' b. Abdürrezzak el-Minzelevî eş-Şibkâvî'dir[43]. Mercânî, bu risâlesinde onun Buhara'daki fikrî tartışmalarından ve uğradığı haksızlıklardan bahsetmekte, onu, yukarıda da bahsettiğimiz gibi, hadiste belirtilen ve her yüzyılda bir geleceği söylenen müceddidlerden saymaktadır. Ancak o, Kursavî'den etkilenerek başladığı dinî ıslahta daha geniş çerçeveli ve daha metodlu bir yol çizmiştir[44]. Eserleri karşılaştırıldığında bu daha açık görülecektir.

Mercânî'nin çok sayıdaki eseri ve yenilikçi fikirleri, başta, Âlimcan Barûdî ve Rızâeddin b. Fahreddin olmak üzere birçok ceditçinin fikrî dönüşümünü sağlamıştır[45]. Tatar ceditçilerinin tamamı, aynı zamanda Kursavî'nin eserlerini de okuyarak, onun fikirlerinin yayılmasına ça-

---

[43] Bkz. Ş. Mercânî, *Tenbîhu Ebnâi'l-Asr*, vr. 87(b)-88(b); Mercânî'nin bu öğrencisi ile ilgili fazla bilgi için bkz. Ş. Şeref, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 118.

[44] Keşşaf Tercümânî, "Mercânî'nin Mesâil-i İtikâdiye'de Tutkan Yolı", *Mercânî* mec., s. 225; Muhammed Sâbir b. Muhammedcan el-Hasenî Troitski'den yazdığı bir mektupta; Mercânî'nin selef mezhebini ihyâ konusunda Kursavî'yi takip ettiğini, ancak tedkik konusunda ondan çok daha müdekkik davrandığını söylemektedir, bkz. R. Fahreddin, *Âsâr*, c.1, 3. cüz, s. 124-125.

[45] Barûdî, *Mercânî* mecmuasının tertip edilmesi dolayısıyla mecmuada yer verilen ikinci bir makalesinde bizzat Mercânî ile olan bir görüşmesinde, Mercânî'nin ona kendi eserlerini mütâlaa etme sebebini sorması üzerine, *Nâzûratü'l-Hakk* kitabında yer alan "hikmet ve şeriat kardeştir" sözünden, kendi mizacındaki delilsiz bir şeye inanmama anlayışından ve hocasının etkisinden sözetmiştir, bkz. "İşbu Eseri Cem' Münasebetiyle Üstaz Âlimcan b. Muhammedcan el-Barûdî Hazretleri Yazdıkları Eserdir", Mercânî mec., s. 517; R. Fahreddin de, Mercânî'nin *Nâzûratü'l-Hakk* kitabını ve onun aleyhinde Abdullah b. Muzaffer en-Nasvî (veya Nasavî)'nin yazıp bir çok ulemanın beğendiğini söylediği *el-Cârûda* adlı eseri okuyup karşılaştırdığında fikirlerinde, âdeta, bir zelzele yaşadığını ifade etmektedir, bkz. R. Fahreddin, "Mercânî", *Mercânî* mec., s. 384.

ba göstermişlerdir. Meselâ, Âlimcan Barûdî, onun *el-İrşâd li'l-İbad*'ının basılmasını sağlamıştır. R. Fahreddin ise *Âsâr*'da Kursavî'ye geniş bir yer vererek onun uğradığı haksızlıkları ve görüşlerindeki haklılığını ortaya koymuştur. O, Kursavî hakkında öğrenciliği döneminde, bazı müderrisleri taklid ederek, yanlış şeyler düşündüğünü, ancak selef dönemi büyük âlimlerin kitaplarını okuyup teftiş ettikten sonra bu kanaatlerinin tamamen düzeldiğini söylemektedir[46].

Yukarıda bahsedilen hususlar gözönünde tutulduğunda, Mercânî'de dinî anlamdaki ıslah düşüncesinin kaynağının Kursavî olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak o, Kursavî'den aldığı fikirlerle, Buhara'da ve Semerkand'daki çalışmaları sırasında edindiği diğer malumatları birleştirerek, daha geniş çerçeveli çalışmalar yapmıştır. Kursavî'den başlamak üzere, genel olarak, ceditçi hareketin düşüncesini etkileyen dikkat çekici isimler arasında; Ebu'l-Alâ el-Maarrî, İbn Teymiyye, İbn Kayyım el-Cevzî, İmam Gazâlî, Muhyiddin ibn Arabî, Şah Veliyullah Dihlevî, İmam Rabbânî, İbn Haldun, Şâtıbî, Ahmet el-Karafî, Kâtip Çelebi, Cemaleddin Afgâni, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza... gibi âlimlerin eserleri vardır. Bunlardan İmam Gazâlî, İmam Rabbanî, Muhyiddin ibn Arabî ve Kâtip Çelebi...gibi isimler, Mercânî'den başlamak üzere, hemen hemen tüm ceditçilerin temel referansları olmuşlardır. İbn Teymiye, İbn Kayyım el-Cevzî, Şâtıbî, Maarrî ve Mısır'daki yenilikçilerin görüşlerinin Tatar ceditçileri arasındaki etkisi ise Mercânî'den sonraki dönem için geçerlidir. Özellikle İbn Teymiye ve İbn Kayyım el-Cevzî'nin etkisi, 19. asrın sonla-

---

[46] Bkz. A. Kursavî, *Kitabü'l-İrşâd,* (R. Fahreddin, Kursavî'nin hakkı ve doğruyu bulmak için çalıştığını söylemekte, onun üç kitabını ciddi bir şekilde okuduğunu ifade etmektedir, bkz. *Âsâr*, c. 1, 3. cüz, s. 95-130.

rından itibaren, Âlimcan Barûdî ile başlamış, M. Necip Tünterî, Abdullah Bûbî ve Rızâeddin b. Fahreddin[47]...vs. gibi ceditçilerce hızlandırılmıştır.

Ceditçiler arasındaki özgün âlimlerden biri olarak ortaya çıkan Musa Carullah'ın, dinî ıslahla ilgili düşüncelerini en çok etkileyen kitaplar ise; el-Maarrî'nin *Lüzûmiyyât*'ı, Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât*'ı, Muhyiddin İbn Arabî'nin *Futûhâtü'l-Mekkiye*'si, Ahmet el-Karafî'nin *Envârü'l-Burûk*'udur[48]. O, gerek Maarrî'nin *Lüzûmiyyât*'ını, gerekse Şâtıbî'nin *Muvâfakât*'ını bölgede ilk kez yayımlamış olması açısından ayrıca bir önem kazanmıştır. Bu iki önemli eserin, Carullah dışındaki Tatar ceditçilerine de oldukça önemli etkisi söz konusudur, hatta Rızâeddin b. Fahreddin, Maarrî'nin biyografisini yazmıştır[49]. Çalışmamızın ikinci bölümünde ceditçilerin hangi konularda hangi kitaplara daha çok atıfta bulundukları konusunda yeterli kayıtlar bulunduğundan burada geniş izah vermeye gerek duyulmamıştır. Bu arada Tatar ceditçiliğinin Mercânî öncesi döneminin, yani Kursavî döneminin beslendiği kaynaklardan da bahsetmek gereklidir. Çünkü bunun ortaya konulması, Tatar ceditçiliğinin özgünlüğünün açığa çıkarılmasında yardımcı olacaktır.

---

[47] Bkz. Rızâeddin b. Fahreddin, *Âsâr*, yazma, c. 3, vr. 328 (a); R. Fahreddin, *İbn Teymiye*, Orenburg 1911, Vakıt Mat., s. 98-102.

[48] Bkz. Musa Carullah, "Zekat Masârifi-Mektep Medreseler Nafakası", *Ülfet* 16 Mart 1906, No. 15, s. 7 (Carullah, bu makalesinde fıkıhta Şâtıbî ile Karafî'nin bu iki eseri gibi kitap telif edilmemiştir demektedir); *Edebiyât-ı Arabiye*, s. 7, 40-43 (Carullah, ıslah fikirlerini *el-Lüzûmiyyât*'ta bulduğunu belirtirken, ıslah için ilk adımın bu gibi ve *Muvâfakât*, *Zâdü'l-Meâd* gibi kitapları neşretmek gerektiği üzerinde durmaktadır. Zaten *Muvâfakât*'ı kendisi neşretmiştir); Carullah, başta *Uzun Günlerde Rûze* olmak üzere diğer bir çok eserinde de aynı kitapları ve İbn Arabî'nin *Futûhât*'ını temel kaynak olarak kullanmıştır).

[49] Bkz. Rızâeddin b. Fahreddin, *Ebu'l-Alâ Maarrî*, Orenburg 1908, Kerimov-Hüseyinov Mat., s. 61-72

Kursavî ve çağdaşlarının yenilikçi düşüncelerinin kaynağı; Tatar kültüründen, selef ve müteahhirîn döneminin bazı eserlerinden (bilhassa Maturîdiliğe ait eserlerle bazı tasavvufî kaynaklar) ve kendi zihnî yapılarından beslenmektedir. Özellikle İdil-Ural ve Buhara'da belli sayıda kitapların okutulduğu, bunların çoğunun müteahhirîn dönemine ait eserler olduğu ve okutulan kitapların da sadece dîbâceleriyle yetinildiği bilinmektedir. Tefsir, hadis, fıkıh gibi derslere pek fazla itibar edilmeyen bu medreselerde Ehl-i sünnetin görüşü adı altında Eşarî kelâmcılarının görüşlerinin anlatıldığı da bazı kaynaklarda zikredilmektedir[50]. İşte belki bu sebepten Kursavî, eserlerinde, Aliyyü'l-Kârî'nin *Fıkh-ı Ekber Şerhi*'nden, meşhur Maturîdî kelâmcısı Ebu'l-Muîn Nesefî (ö.508/1115)'nin *et-Temhîd*[51]'inden ve hatta İmam Rabbânî'nin eserlerinden kendi görüşlerine deliller getirmektedir. Kursavî, döneminde hakim anlayış olan Eşarî kelâmının görüşlerine Maturîdî kelâm anlayışı ile karşılık vermiş ve bilhassa sıfatlar konusunda, Taftazânî başta olmak üzere, Eşârî kelâmcılarını şiddetle tenkid etmiştir. Onun hakkında Mercânî'nin ve R. Fahreddin'in değer-

---

[50] Bu durum hem Buhara medreseleri hem de onu örnek almış olan İdil-Ural medreseleri için geçerlidir, bkz. Ş. Mercânî, *Mukaddime*, s. 342-343; Zâhir Bigi, *Maveraünnehirde Seyahat*, yay. Musa Carullah, Kazan 1908, İ. V. Yermolayev Mat., s. 104-107; R. Fahreddin, "Uyganu ve Yañalık Tarihi-IV", *Şûra* 1913/18, s. 558-561; "Hüseyin Efendi Feyizhan", *Şûra* 1916/18, s. 428; *Âsâr*, c.2, 12. cüz, s. 321; Ş. Şeref, a.g.m., s. 36, 38, *Mercânî* mec.; H. Atâ Abeşî, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 36,38; 570-573; Musa Carullah, *Edebiyât-ı Arabiye*, s. 3-5; Abdürreşid İbrahim, *Mir'ât Yâki Közgi*, 11. cüz, St. Peterburg 1902, İ. M. Boraganski Mat., s. 16-17.

[51] Bu eser Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *et-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd* isimli küçük eseridir ve onun *Tabsıratü'l-Edille*'sinin bir özeti mahiyetindedir, bkz. M. Sait Yazıcıoğlu, *Maturîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1988, Akid Yay., s. 21-22; M. Sait Yazıcıoğlu, *et-Temhid li Kavâidi'd-Tevhid*, basılmamış Lisans Tezi, Ank Üniv. İlâhiyat Fak., Ank. 1971; E. Muîn Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille* (edisyon kritikli neşri), haz. Hüseyin Atay, Ank. 1993, Diyanet İş. Baş. Yay., s. 11-12.

lendirmeleri[52] ile, bu fikirlerine karşı çıkan Kazan ulemasından bir zatın Orenburg Müftülüğü'ne yazdığı şikâyet dilekçesindeki şu sözleri bu düşüncemizi açıkça ortaya koymaktadır:

"...*Bu konuda Kazan'a bağlı Yukarı Kursa'da Abdünnasîr İbrahimoğlu, müctehidlik davasında bulunmaktadır. Ömer Nesefî'ye şerh yazan bu zat, hurafelerle dolu risâleler telif edip, kendi kendine asılsız birtakım esaslar ortaya koyarak, Allah'ın sıfatlarını zâtıyla vâcip kabul etmiştir. (Ayrıca) Allah'ın sıfatlarının çoğaltılmasını reddetmiş ve nakli aklın önüne geçirmiştir. Bunun gibi kelâmî meselelerde dörtyüz yıldan bu zamana kadar gelen müctehidlerden ve ulemadan Taftazânî, Devvânî ve Seyyid Şirâzî ve onlar gibilerini tenkit ederek, dil uzatmış ve onları dalalette bulunmakla nitelendirmiştir. Yine dörtyüz yıldan beri bütün İslâm dünyasında bilinen ve okutulan kelâm kitaplarını okutan müderrisleri sapkınlıkla suçlayarak onlara uymaktan kaçınmayı (istemektedir)...*"[53].

---

[52] Bkz. Mercânî, *Tenbîhu Ebnâi'l-Asr;* R. Fahreddin, *Âsâr*, c. 1, 3. cüz, s. 95-130.

[53] "...İşbu hususda Kazan okrugundan Yukarı Kursa'da Abdünnasîr İbrahimoğlu müctehidlik davasını kılup, Ömer en-Nesefî'ge şerh aytup ve resâil-i hurâfât telif idüp, fâsidü'l-asl ve tesis olan usûlü öz indinden vaz' idüp, sıfât-ı Vâcip şe'neni 'vâcibetün lizevâtihâ' diye kâil olup ve nefy-i taaddüd-i sıfât kılup ve 'bitekaddüm-i nakl ber akl' kâil olup ve bunlar emsali mesâil-i kelâmiyede dörtyüz yıldan bu zamana kadar gelen bakiyyetü'l-müctehidîn ve halefü'l-ulema ve's-sâlihîn allâme Taftazânî ve muhakkık Devvânî ve Seyyid Şirâzî ve onlar eşbâhını kadh ve ta'n idüp, belki zeyg ve dalâle nispet kıladır. Ve şol dörtyüz yıldan beru şarken ve garben rûy-ı zeminde meşhur ve makrû hem mütedâvil olan ilm-i kelâm kitaplarını talim viren müderrisleri dalâlet ve gavâyete nispet kılup ve anlara iktidadan men' idüp...". Bu mektup Ahund Fethullah b. Hüseyin tarafından, 11 Kasım 1810 tarihinde, müftü Muhammedcan Hüseyinoğlu'na yazılmıştır. Mektup, R. Fahreddin'in *Âsâr*'ında yayımlanmıştır, bkz. R. Fahreddin, *Âsâr*, c. 1, 3. cüz, s. 108-109.

Buradaki şikâyetlerden de anlaşıldığı üzere, Kursavî'nin, dönemindeki medreselerde okutulmayan Maturîdî akidesini, İmam Rabbânî'nin eserlerini ve diğer bazı eserleri okuması, onda farklı fikirlerin teşekkülüne sebep olmuş ve bu görüşleriyle yenilikçi bir anlayış kazanmıştır. Onun, döneminde kabul görmeyen, bazı fikirleri ön plana çıkarması, Devvânî, Taftazânî gibi eserleri medreselerde okutulan kelâmcıları tenkid etmesi, şiddetli bir tepkiyle karşılanmasına sebep olmuştur. Hatta bu fikirlerinden dolayı, Ehl-i Sünnetin dışına çıktığı iddia edilmiştir. Burada önemle üzerinde durulması gereken husus, Kursavî'nin fikirlerine karşı çıkanların zihnindeki Ehl-i Sünnet tasavvurudur. Onlar, Ehl-i Sünnet kavramını dar bir çerçeveye oturtarak, belirli bir kısım ulemanın düşüncelerini kesin doğrular olarak kabul etmişler ve bunların dışındakilerini reddetmişlerdir. Bunun en bariz örneğini yukarıda kısmen aldığımız mektup metni göstermektedir. Bu kanaatimizi destekleyen görüşlerden biri, R. Fahreddin tarafından da zikredilmektedir. O, kendisi ve çevresinin ve hatta bölge âlimlerinin çoğunun, Ehl-i Sünnet olarak Taftazânî ve Devvânî'yi bildiklerine işaret etmektedir. Kendisinin gençliğinde, bu anlayışının tesiriyle, Kursavî'nin görüşlerini Ehl-i Sünnete aykırı bulduğunu[54] da belirten R. Fahreddin, bir başka yerde de bazı büyük âlimlerin kitaplarını okuduktan sonra bu fikrinin değiştiğinden bahsetmektedir[55]. Tabii ki, Ehl-i Sünnet kavramı bu kadar dar anlamda düşünülünce, sözkonusu daire içine giren ulemanın görüşlerinin dışındakiler kabul görmeyecek ve hatta din dışı olarak telakki edilecektir. Rızâeddin b. Fahreddin'in önemle altını çizdiği bu husus, sadece Tatar ceditçilik hareketinde değil, İslâm dünyasındaki bütün yenilikçi hareketlerde görülmektedir.

---

[54] Bkz. R. Fahreddin, *Âsâr*, c.2, 12. cüz, s. 321.
[55] Bkz. R. Fahreddin, *aynı eser*, c. 1, 3. cüz, s. 130.

Kursavî'nin yukarıda bahsedilen görüşlerinde, işaret yoluyla da olsa, eğitimle ilgili fikirler göze çarpmaktadır. Çünkü onun, medreselerde okutulan kitapları eleştirmesi ve selef dönemindeki eserlere vurgu yapması, zarûrî olarak, mevcut okunan ders kitaplarının değiştirilmesini gerektirecektir. O, her ne kadar bunu açık bir şekilde istememişse de, eğitimde yenileşmenin ilk filizleri de ona aittir. Eğitimde yenileşme ile ilgili fikirleri açık olarak ilk savunan kişi ise Mercânî'dir[56]. Ancak bu konuda Mercânî'deki fikirlerin teşekkülünün Kursavî ile bir ilgisi yoktur. Çünkü o, henüz çok genç yaşlarda, 17 yaşlarında ve henüz Kursavî'yi bilmediği dönemlerde eğitimde yenileşme ile ilgili ilk fikirleri gündeme getirmiştir. Hatta onun bazı küçük ders kitaplarını yazarak okuttuğu bilinmektedir[57]. Onun eğitimde yenileşme ile ilgili fikirlerinin gelişmesine ise öğrencileri; Hüseyin b. Feyizhan ile Abdülhabir Müslimî hizmet etmişlerdir. Özellikle Hüseyin Feyizhânî, hazırladığı ıslah-ı medâris projesinde İbn Haldun'un ve Kâtip Çelebi'nin kitaplarına da atıfta bulunarak eğitimdeki düzensizliğin kaldırılması ve tedrîcî metodun uygulanmasını istemiştir[58]. Onun ve Abdülhabir Müslimî'nin Osmanlı ve Rusya'daki ıslahatları, Avrupa'daki gelişmeleri örnek verdikleri[59] de görülmektedir.

---

[56] Bu fikrimizi herhangi bir kaynak göstermeksizin sonraki ceditçilerden savunanlar da vardır, bkz., M. Carullah, "Mektep ve Medreseler", *Ülfet*, 8 Haziran 1906, No. 26, s. 6; H. Utâkî, "Mercânî Hakkında Cevabım", *Şûra* 1911/23, s. 714-716.

[57] Şeher Şeref, Mercânî'de oldukça genç yaşlarda uyanan bu ıslah fikrinin kaynağının tespit edilemediğini de yazmaktadır, bkz. Ş. Şeref, a.g.m., *Merçânî mec.*, s. 22-25.

[58] H. Feyizhânî, *a.g.y.*, vr. 46(b)-48(a).

[59] H. Feyizhânî, *a.g.y.*, vr. 44(b)- 67(b); bkz. R. Fahreddin, "Hüseyin Efendi Feyizhân", *Şûra* 1916/17-18, s. 401-402, 427-428; Ş. Mercânî, *Vefiyetü'l-Eslâf*, yazma, KDÜK, No. 614 A., c. 6, vr. 246(b)-250(a); R. Fahreddin, "Uyganu ve Yañalık Tarihi"-III", *Şûra* 1913/16, s. 494-496.

Buna göre, Tatar ceditçilik hareketinde hem dinî düşüncenin hem de eğitimin ıslahı ile ilgili fikirlerin doğuşu, bölgenin kendi içerisinde ve kendi kültürel şartları doğrultusunda ortaya çıkmıştır. Yani Tatar ceditçilerinin kendi zihnî yapılarının bir ürünüdür. Daha sonraki dönemlerde, yani 19. asrın sonlarına ve 20. asrın başlarına doğru diğer dış etkenlerin bu hareketi etkilemesi gündeme geldiyse de, Kursavî ve Mercânî'nin görüşleri bütün ceditçilerin temel hareket noktası olmuştur.

2. Dış Kaynaklar

Tatar ceditçilik düşüncesi, Mercânî'den itibaren hem Osmanlı'daki ıslahat hareketleri, hem Avrupa ve Rusya'daki gelişmeler ve ıslahatlar, hem de Mısır'da ortaya çıkan ıslahcı hareketten etkilenmeye başlamıştır. Bu konuya Tatar ceditçisi ve Mercânî'nin öğrencisi Abdülallam Feyizhanoğlu da işaret etmektedir. O, yeni fikirler ileri sürüp neşriyat faaliyetine başlamanın doğrudan dinî medreseleri bitirenler arasından değil, bu medreseleri bitirdikten sonra Rus okullarında tahsil görmüş veya Rus ve Osmanlı ediplerinin eserlerini okumuş olanlardan çıktığını[60] söylemektedir. Feyizhanoğlu, bu konuda ceditçilerden bazılarının isimlerini de vermektedir. Onun verdiği isimler arasında; Abdülkayyum Nâsırî, Musa Akyiğit, Zahir Bigi, Rızâeddin b. Fahreddin ve Hasan Atâ el-Abeşî[61]...vb.leri vardır. Onun zikretmediği isimlerden Mercânî ve Hüseyin Feyizhânî'de de bunu görmek mümkündür. Bu iki ceditçi Rus kültür ve tarihi ile Osmanlı düşüncesini iyi derecede bilmektedirler. Her ikisinin de tenkidci ve yenilikçi şahsiyetlerinde bunun önemli etkisi

[60] Abdülallam Feyizhanoğlu, *Muharrikü'l-Efkâr*, Kazan 1893, Üniversite Mat., s. 19-22.

[61] *Aynı yer.*

olduğu bilinmektedir. Meselâ Hüseyin Feyizhânî, Kâtip Çelebi'nin ilmiye sistemi ve medreseler konusundaki eleştirilerinden ve eğitimde kolaydan zora doğru bir derecelendirme yapma konusundaki tekliflerinden bahsetmektedir[62]. Söz konusu etkilenme sürecine, 1880'li yıllardan itibaren Kırım'dan İsmail Bey Gaspıralı da katılmıştır. Özellikle Gaspıralı, hareketin eğitimde yenileşme ile ilgili zaten var olan boyutunun "usûl-i cedit" ismiyle şöhret bulmasında ve bu metodun İdil-Ural bölgesinin her tarafına yayılmasında büyük emeği olmuştur. Gaspıralı ile birlikte, usûl-i cedit mektepleri ses (avaz) metoduyla daha kısa zamanda okuma yazma öğreten okullar haline gelmiştir.

Burada esas zikredilmesi gereken husus; gerek Mercânî'nin, gerekse öğrencilerinin fikirlerinde var olup da bir türlü icraata dökülmeyen eğitimde yenileşme düşüncelerinin Gaspıralı sayesinde bölgede ciddi bir şekilde uygulanmaya başlanmış olmasıdır. Ayrıca Gaspıralı'nın bir diğer fonksiyonunun, eğitimde fonetik metodun kullanılmasının sağlanmasında ve bunun, kısa zamanda, oldukça yaygın bir şekilde Kazan bölgesindeki okullarda uygulanmasında olduğu gözükmektedir. Çünkü eğitimde yenileşme hareketi, bilhassa, 1890'dan sonraki yıllarda, Gaspıralı'nın çabalarıyla hızlanmıştır. Aynı yıllarda, İdil-Ural'dan Kırım'a giden çok sayıda Kazan'lı aydın, burada öğrendikleri usûlleri kendi bölgelerinde uygulamaya başlamışlardır[63].

---

[62] Hüseyin Feyizhânî'nin gerek Kâtip Çelebi, gerekse Osmanlı'da ve Rusya'daki bazı düzenlemelerle ilgili olarak, bkz. H. Feyizhânî, *a.g.y.*, vr. 32 (b)-47 (b).

[63] İ. Gaspıralı, "Türk Yurducularına", *Türk Yurdu*, 1912/7, s. 193-195; 1912/8, s. 236-238; Aynı makale, bazı ilâvelerle, *Şûra*'da da basılmıştır, bkz. "Rusya Türklerinde Usûl-i Savtiye Mekteplerinin Tarihi", *Şûra* 1912/9, s. 274-276; *Şeyh Zeynullah Hazretnin Tercüme-i Hâli,* haz. R. Fahreddin, Orenburg 1917, Vakıt Mat., s. 46-47.

a) Avrupa ve Rusya'daki Islahatlar

Tatar ceditçilik hareketinin; hem eğitim, hem de dinî düşünce alanında, etkilendikleri başka kaynaklar da olmuştur. Bunlar arasında, yine eğitimle ilgili olarak, Avrupa ve Rusya'daki okullar başı çekmektedir. Ceditçiler, Mercânî'den başlayarak, Avrupa ve Rusya'daki gelişmeleri yakından takip etmişler ve zaman zaman bunlara atıfta bulunmuşlardır. Özellikle Avrupa'da ortaya çıkmış olan yeni bilimlerin(fen bilimlerinin) mutlaka öğrenilmesi gerektiğini ısrarla savunmuşlardır. Hatta içlerinde birçoğu Avrupa'ya talebeler gönderilmesi gerektiğini de gündeme getirmişler ve toplumun mevcut tepkisinin önüne geçmek için Avrupa'daki ilimlerin kökeninde de İslâm kültür ve medeniyetinin bulunduğuna dikkat çekmişlerdir[64]. Bu arada meşhur Rus ve batı ediplerinin eserlerinin birçoğu tercüme edilmeye ve aynı tarzda eserler yazılmaya[65] da başlanmıştır. Meselâ; ilk Tatar

---

[64] Abdülhamid Müslimî, "Mercânî", *Şûra* 1916/5, s. 124-125; Hüseyin Feyizhânî, *a.g.y.*, vr. 32(a)-44(b); A. İbrahim, *Mir'ât Yâki Közgi*, 1. cüz, St. Peterburg 1900, İ. M. Boraganski Mat., s. 21-22, 32; 2. cüz, St. Peterburg 1900, İ. M. Boraganskiy Mat., s. 8-9; 3. cüz, St. Peterburg 1900, İ. M. Boraganskiy Mat., s. 2-4; Abdullah Bûbî, *Hakikat Yahut Doğruluk*, 7. cüz, Kazan 1906, Haritonov Mat., s. 215-220; Abdullah Molla Ubeydullahoğlu, "Uluğ Âlimimiz eş-Şeyh el-Mercânî Hazretleri Hakkında", *Mercânî* mec., s. 528; Musa Carullah, Semipalat Cemiyet-i Hayriyesi adına *Ülfet* gazetesine bir mektup yazan ve 1906'dan itibaren 10-15 civarında talebeyi Rus mekteplerinde okutmaya başalatacaklarını bildiren Rahmetullah Yılkıbayef'in sözlerine destek vermektedir. Carullah, bu öğrenci sayısının daha da artırılarak, sadece Rusya'da değil Avrupa'da da öğrenci okutulmasını istemektedir, bkz. *Ülfet*, 22 Aralık 1905, No. 2, s. 8; *Edebiyât-ı Arabiye*, s. 39-40; Yusuf Akçura, "Bir Mektep Bir Medrese", *el-Islah*, 21 Ocak 1908, No. 16, s. 4-5; R. Fahreddin, "Uyganu ve Yañalık Tarihi-III", *Şûra* 1913/16, s. 495-496.

[65] Bkz. Abdülallam Feyizhanoğlu, *Muharrikül Efkâr*, s. 19-22; Musa Carullah, Zahir Bigi'nin ilk romanının Rus ediplerinden esinlenerek yazıldığını söylemektedir, Z. Bigi, *Maveraünnehirde Seyahat* (Carullah'ın bu kitaba yazdığı sunuşda geçmektedir); R. Alûşî, "Sibirya'ga Dair", *el-Islah*, 24

dergisi olan *el-Asru'l-Cedit*'de; Tolstoy, Gogol, Puşkin, Marik Kuygel, Franko[66]...vb. gibi Rus ve Fransız yazarlarının edebî eserleri tercüme edilerek yayımlanmıştır.

Avrupa ve Rusya'dan alınacak ilim ve sanat konusunda ceditçiler, genellikle, terbiye ve kültürün alınmaması gerektiği konusunda toplumu uyarmışlardır. Hatta *Şûra*'da, bu konuda, bir forum açılarak İslâm dünyasının Avrupa ile kaynaşmadan gördüğü fayda ve zararlar değerlendirilmiştir. Özellikle *Şûra* idaresinin değerlendirmesinde İslâm'ın ilim ve medeniyete açık bir din olduğundan bahisle Batı medeniyetine ve ilimlerine de açık olduğu ifade edilmektedir. Dergi idaresi, burada önemli bir uyarda da bulunmaktadır. *Şûra* idaresine göre, Avrupa medeniyeti, maddiyâtı temele aldığı ve maneviyâta önem vermediği için, İslâm'ın, her ikisini de birlikte değerlendiren genişliğinin yanında "küçük ve dar" kalmaktadır. Bu sebeple, *Şûra*'nın vurgusu, Avrupa'nın ilmini ve medeniyetini alırken, İslâm'ın maneviyâtını, insanların mutluluğunu amaçlayan "yeni bir medeniyette" düğümlenmektedir[67]. Ceditçilerin bu duyarlı çizgisinin yanında,

---

Aralık 1907, No. 12, s. 11-12; Muhammed Kemal Muzafferov, "Ruslarda Usûl-i Kadim ve Usûl-i *Cedit*", *Şûra* 1912/2, s. 57-58.

[66] *el-Asru'l-Cedit*'deki bu yazılardan bazıları için, Bkz. "Burıngı Alpavutlar(Gogol'dan)", çev. M. Ayaz İshâkî, 1906/1-2, s. 2-8, 53-59; "Karma(Tolstoy'dan)", çev. Mahmud Fuad, 1906/3, s. 117-122; "Sârân Pehlivan (Puşkin'den)", çev. Osman Zaatov, 1906/4, s. 209-217; "Urmanlar hem Utlavıklar (Franko'dan)", Rus. Çev. Burhaneddin Yuskayef, 1906/6, s. 303-311; "71. Yıl Kammonası (Marik Kuygel'den-Paris işçilerinin 1871'deki isyanlarının kısa tarihçesi)", çev. Fatih Emirhânî, 1906/6, s. 336-339.

[67] Abdullah Bûbî, *Hakikat*, 7. cüz, s. 215-220; A. Bûbî, *Obrazovannıy- Terbiye Meselelerine Bağışlangan Risâle*, yazma, KDÜK, No. 1574 T. (Cıyıntık, mecmua içinde), müst. S. el-Hânî, Rusya 1905, vr. 104(b)- 114(b); Abdürreşid İbrahim, *Mir'ât Yâki Közgi*, 2. cüz, s. 8-9; *Şûra* dergisi, Ufa'dan gelen bir mektuptaki, Avrupa medeniyetinin faydalı veya zararlı olup olmadığı yönünde açıklamalı cevap istenen sorunun cevabında yukarıdaki değerlendirmeyi yapmıştır, fazla bilgi için bkz. "Murâsele ve Muhâbere", *Şûra* 1915/5, s. 154-155; *Şûra* dergisi bir sayı sonra kendisine

az da olsa Avrupa medeniyetinin bütün yönleriyle alınmasını isteyenler olmuştur.

b) Osmanlı Etkisi

Ceditçilik hareketinin bir başka kaynağı Osmanlı ıslahatlarıdır. Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'tan itibaren ortaya çıkan gelişmeler, Avrupa'ya gönderilen öğrenciler, Batı'da yazılan eserlerin Türkçe'ye çevrilmesi, daha sonraki dönemlerde açılan üniversiteler... gibi konular ceditçilerin ilgi sahasındadır. Ahmet Cevdet Paşa'nın başta *Mecelle* olmak üzere diğer eserleri, Ahmet Midhat Efendi'nin hemen hemen bütün eserleri ve yayımladığı *Tercüman* gazetesi, Şemseddin Sâmi'nin eserleri bölgedeki ceditçilere rehber olmuştur[68].

Osmanlı düşünürleri arasında Ahmet Midhat Efendi'nin farklı bir konumu vardır. O, Hac veya herhangi bir amaçla İstanbul'a uğrayan her Kazan Tatarı tarafından ziyaret edilen ve fikirlerine danışılan bir isimdir. İstanbul'daki Tatar talebelerin kurduğu cemiyette çeşitli konferanslar da vermiş olan Ahmet Midhat Efendi, Fatih Kerîmî gibi bazı Tatar ceditçilerinin İstanbul'daki öğren-

---

sorulan bu sorulardan hareketle, "İslâm dünyası Avrupa birle katnaşuvı sebebinden nindi zararlar gördü de, nindi faideler hâsıl itti?" sorusuyla bir okuyucu forumu açmıştır, bkz. 1915/6, s. 185.

[68] Bkz. Ş. Şeref, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 51-52; H. Feyizhanî, *a.g.y.*, vr. 38(b)-47(b); Abdülallam Feyizhanoğlu, *Muharrikü'l-Efkâr*, s. 19-20; M. Kemal Muzafferov, "Medresede Onbeş Yirmi Yıllar Turıp Niler Okudık?", *Şûra* 1912/15, s. 474; Sâdi, "İçtimâî Suallerge Cevaplar", *Şûra* 1913/16, s. 487; Ubeydullah, "Müslüman Avullarında Amerikan Mektepleri", *el-Islah*, 26 Ocak 1908, No. 16, s. 5-7; R. Fahreddin, *Ahmet Mithat Efendi*, Orenburg 1913; Fatih Kerîmî, İstanbul Mektupları; F. Kerîmi,"Merhum Ahmet Midhat Efendi ve Şimal Türkleri", *Türk Yurdu*, 1912/6, s. 161-164; F. Kerîmi, *Hatınlar Vazâifi* (Şemseddin Sâmi'den çev. Fatih Kerîmî), Orenburg 1899; A. Battal Taymas, *Ben Bir Işık Arıyordum*, İst. 1962, s. 35; İbrahim Maraş, "İdil-Ural Bölgesi ve Osmanlı Fikrî Münasebetleri", *Osmanlı*, Ankara 1999, c. 7, Yeni Türkiye Yay., s. 503-509.

cilikleri sırasında hâmîsi olmuştur. Tatar ceditçilik hareketinin toplumda taban tutmasında önemli fonksiyonu olan A. Midhat, gerek sade bir dil kullanması gerekse dinî bahislere sık sık yer vermesi sebebiyle İdil-Ural bölgesinin köylerinde dahi okunmuştur. Görüştüğü kimselere, devamlı olarak, ilim ve maarife sarılmalarını, Rusça öğrenmelerini, Rus mekteplerine gitmelerini, gazete ve dergi yayımlamalarını[69]...tavsiye etmiştir. Rızâeddin b. Fahreddin, onun çıkardığı *Tercüman-ı Ahvâl* gazetesinin 1880 yılının başlarından itibaren bölgede okunmaya başladığını söylemekte ve Mercânî'nin, onun İslâm'ın savunmasını yaptığı *Müdâfaa* adlı eserini beğendiğini, aynı zamanda çevresine de tavsiye ettiğini ifade etmektedir. Rızâeddin b. Fahreddin, Tatar ceditçilik hareketine maddî ve fikrî her türlü desteği sağlayan Muhammed Şâkir Ramiyev ile Gilman Ahund'un A. Midhat Efendi'nin kitaplarını okumak ve okutmak konusunda büyük gayretler gösterdiklerini de zikretmektedir[70]. Ahmed Midhat Efendi'nin Tatar ceditçilerine olan etkisi, bihassa usûl-i cedit hareketinin toplum tabanına yayılmasında olmuştur. Bunun dışında, birçok Osmanlı kaynaklı eserin ve ders kitabının bölgede okutulduğu bilinmektedir[71].

Osmanlı düşüncesinin, dinî ıslah konusunda İdil-Ural bölgesindeki düşünce hareketlerine kısmî bir etkisi sözkonusudur. Ahmed Cevdet Paşa'nın başkanlığında hazırlanan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, bölgedeki bazı medreselerde ders kitabı olarak okutulurken[72], R. Fah-

---

[69] Ahmet Midhat Efendi'nin bölgedeki etkisi konusunda bkz. R. Fahreddin, *a.g.e.*, s. 119-135; F. Kerîmî, *a.g.m.*, s. 161-164; Yusuf Akçura, "Ahmet Midhat Efendi", *Türk Yurdu*, 1912/6, s. 173-177.

[70] Bkz. R. Fahreddin, *a.g.e.*, s. 119-121.

[71] Bkz. 1913-14 Sene İçin Medrese-i Rasûliye'nin Tanzimat ve Programları, baskıyeri ve yılı yok, s. 6-9; Troitski'de Medrese-i Rasûliye'nin Mektep Kısmı İle Beraber 1914-15 Sene-i Tahsiliyesine Mahsus Programması, *Troitski* 1914, Enerji Mat., s. 9-14.

[72] Aynı yer.

reddin'in teşvikiyle Musa Carullah, *Mecelle* tarzında, *Kavâid-i Fıkhıyye* adlı eserini yazmıştır[73]. Bunun dışında dinî ıslah konusunda ciddi bir etkiye rastlanmamaktadır.

c) Mısır'daki Yenilikçi Hareket

Ceditçilerin en çok etkilendikleri kaynaklardan birisi de Mısır'da 19. asrın sonlarından itibaren ortaya çıkan ıslahcı harekettir. Bu hareketin içerisinde Cemaleddin Afgânî (ö. 1897), Muhammed Abduh (ö. 1905), Kasım Emin (ö. 1908) ve Reşid Rıza (ö. 1935)'nın fikirleri, hem eserleri hem de süreli yayımlardaki makaleleri ile bölgede etkili olmuştur. Ceditçilerden Musa Carullah, Ziya Kemâlî, Zakir Kadirî...gibi birçok Tatar aydını Mısır'da bulunarak, bu ıslahcıların ders halkalarına katılmışlardır. Özellikle, Cemaleddin Afgânî, 1888 yılında St. Petersburg'da bulunmuş ve Abdürreşid İbrahim başta olmak üzere, bazı ceditçilerle görüşmüştür. Rızâeddin b. Fahreddin ise onu görme ve sohbetinde bulunma imkânına sahip olurken, daha sonraları Afgânî hakkında müstakil bir eser kaleme almıştır. Bu eser halen yazma halindedir[74]. Bu etkinin derecesi ise, ceditçiden ceditçiye değişmektedir. Zakir Kadirî gibi tamamen Mısır ekolünün et-

---

[73] R. Fahreddin, "Menâsıb-ı Diniyye", *el-Asru'l-Cedit*, 1906/9, s. 455-457; M. Carullah, *Kavâid-i Fıkhıyye*, Kazan 1910, Örnek Mat., s. 1-232.

[74] Mısır'da yayımlanan bir çok süreli yayın (*el-Muktataf, el-Hilâl, el- Menâr*...vb.) bölgede okunmuştur; Abdullah Bûbî, *Zaman-ı İctihad Münkarız mı Değil mi?*, s. 3-9; A. Bûbî, *Hakikat*, 1. cüz, Kazan 1904, İ.N. Haritonov Mat., s. 2-7; Cemaleddin Velîdî, "Abdullah Bûbî", *Tataristan Haberleri*, 20 Şubat 1922, No. 42, s. 1-2; "İdareden", *Şûra* 1912/5, dış kapak içinde (*Şûra* idaresi, bir soru üzerine, en iyi tefsirlerden biri olarak M. Abduh'un tefsirini, akide kitapları arasında da onun *Tevhid*'ini tavsiye etmektedir); M. Necip Tünterî, "Tiyatır", *ed-Din ve'l-Edeb*, 1907/2, s. 46-49; R. Fahreddin, Cemaleddin Afgânî'nin İdil-Ural bölgesindeki faaliyeti ile ilgili bazı bilgiler vermektedir, bkz. *Şeyh Cemaleddin Afgânî*, yazma, Ufa 1919, NAUNTRAN, c. 12, Novıy Akt, vr. 88 (a)-154 (b).

kisinde kalanlar olduğu gibi, Musa Carullah ve Rızaeddin b. Fahreddin gibi kendi görüşlerini geliştirme noktasında faydalananlar olmuştur. Esasında etkilenme konusu, klasik kaynaklara hakim olup olmama ile de yakından ilgilidir. Bu açıdan Mercânî, Carullah ve R. Fahreddin gibi kendi çizgisini oluşturmuş ceditçilerin özgünlüğünü de burada aramak gereklidir.

Tatar ceditçilik hareketinin dışarıdan aldığı etkilerin tek tek tesbiti ayrı bir çalışma konusudur. Ancak bu tesirlerin bazılarına çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde işaret edilecektir.

C. Ceditçiliğin Öncüleri ve Temsilcileri

Bu kısımda, çalışmamızda görüşleri zikredilecek olan ceditçilerin belli başlılarının hayatları hakkında özet bilgi verilecektir. Gerek yukarıda yapılan izahlarda gerekse tezimizin bütününde görüleceği üzere İdil-Ural bölgesindeki ceditçilik hareketi, dinî düşüncede yenileşme fikri ile başlamış ve hemen hemen bununla eş zamanlı olarak eğitimde yenileşme (usûl-i cedit) ile ilgili fikirler gündeme gelmiştir. Dolayısıyla ceditçiliğin; dinde yenileşme ve eğitimde yenileşme olarak adlandırabileceğimiz bu iki boyutu hareketin temsilcilerinde de aynı karakteristiği göstermiştir. Bu sebeple dinî düşüncede yenileşme taraftarı olan her ceditçi, belirli yönleriyle, aynı zamanda eğitimde yenileşme yani usûl-i cedit taraftarı olarak karşımıza çıkmaktadır. Tabii bunun aksi de ortaya çıkmaktadır. Bir usûl-i ceditçinin, fikirlerinde, dinî düşüncede yenileşme ile ilgili fikirlere yer verdiği de görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında dinî düşüncede yenileşmeyi savunan ceditçilerle, eğitimde yenileşme taraftarı usûl-i ceditçiler arasını ayırmak bazen güçleşmektedir. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki; eğitimde yenileşme ile ilgili görüş ortaya koymak için, medresede bizzat bulunmak,

ders vermek ve okutulan kitapları mütâlaa etmek yeterli iken, dinî düşüncede yenileşmeyle ilgili sağlam fikirler ortaya koymak için İslâm düşünce geleneğini iyi bilmek ve bunlara hâkim olmak zorunludur. Bu açıdan birçok usûl-i ceditçinin dinî düşüncede ıslahla ilgili ya hiç görüş beyan etmedikleri, ya da çok az bazı şeyler söyledikleri bilinmektedir. Bu da bazı ceditçilerin eğitimde yenileşme taraftarı veya özel anlamıyla usûl-i ceditçi (veya çağdaş Tatar araştırmacılarınca kullanıldığı şekliyle marifetçi) olarak tanınmalarına, diğer bazılarının da dinî düşüncede yenileşme taraftarı olarak öne çıkmalarına zemin hazırlamaktadır.

Bahsedilen gerçeklerin ışığında; genel anlamda da olsa, ceditçilerin ağırlıklı özelliklerini göz önünde bulundurarak bir sınıflandırma yapmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1. Dinî İlimlerdeki Temsilciler

a) Şehâbeddin Mercânî (ö. 1818-1889)

Tam adı, Şehâbeddin Ebu'l Hasan Harun b. Bahâeddin b. Sübhan b. Abdülkerim b. Abdüttevvâb b. Abdülgani b. Abdülkuddüs el-Mercânî'dir. Ataları Kazan yakınlarındaki Mercân köyünden olması sebebiyle "el-Mercânî" lakabıyla anılmıştır. Ancak kendisi, yine Kazan civarında bulunan, Yapuncı köyünde 1233/1818'de doğmuştur. Ata ve anne tarafından ilim sahibi bir sülaleye mensup olan Mercânî'nin annesi Hubeybe binti Abdünnasîr b. Seyfülmülûk b. Muzaffer el-Çakâlî (ö.1249/ 1833)'dir. Babası Bahâeddin (ö.1856) ve dedesi Sübhan (ö.1834) dönemlerinin ilim sahibi zatlarındandır. Henüz 5 yaşında iken annesini kaybeden (1823) Mercânî'nin ailesi kısa bir zaman sonra Taşkiçü köyüne taşınmışlar-

dır. Altı yaşından itibaren babasının medresesinde okumaya başlayan Mercânî, babasından ve çeşitli hocalardan; *Muhtasaru'l-Vikâye*, *Şerhu'l-Vikâye*, *Şerhu Akâidi'n-Nesefî*, *Şemsiyye*, *Tavdîh* ve *Telvîh* ... vb. gibi dersler okumuştur. Henüz 17 yaşlarında iken ders okutmaya da başlatmıştır. Bu yaşlarında ders kitaplarının yetersizliğini ve zorluğunu hisseden Mercânî, küçük ders kitapları dahi yazmaya başlamıştır[75].

İlmini artırmak için, 21 yaşında iken, bir ticaret kervanı ile Buhara'ya giden (1838-39) Mercânî, 7 ay süren bir yolculuktan sonra Buhara'ya varmıştır[76]. Bu yolculuğu sırasında 4 ay kaldığı Troytsk'da çeşitli ilim meclislerinde bulunduğunu öğrendiğimiz Mercânî, burada meşhur Tatar ceditçisi Abdünnasîr Kursavî'yi öven bir âlimle tartışmıştır. Dolayısıyla onun henüz bu dönemde Kursâvî hakkında pek olumlu düşünmediği görülmektedir. Mercânî'nin bu seyahatiyle ilgili iki-üç kitaplık bir seyahatnâme yazdığından da bahsedilmekle birlikte bu eser bugüne kadar bulunamamıştır[77]. Buhara'ya vardığında Şeyh Niyazkulı et-Türkmânî(ö.1236/1821)'nin medresesinden bir oda satın alarak tahsile başlayan Mercânî, önce babasının da hocası olan, Mirza Salih A'lem b. Nadir Muhammed b. Abdullah el-Fergânî (ö.1256/1840)'den ders almış, sonra da şu hocaların derslerine iştirak etmiştir: Muhammed b. Safer el-Hucendî (ö.1268/1850), Fadl b.

---

[75] Ş. Şeref, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 3-25; R. Fahreddin, *Âsâr*, 3. cilt, yazma, vr. 125(a)-126(b).

[76] Menger köyü tüccarlarından Muhtar b. Muharrem'in kervanı ile Buhara'ya giden Mercânî, yanında babasının verdiği; *Şerh-i Akâid-i Adudiyye, Molla Celâl, Tavdîh, Telvîh, Câmiu'r-Rumûz, Şerhu'ş-Şemsiyye, Hâşiye-i Seyyid Şerif, Şerhu Akâid-i Nesefî, Hâşiye-i Molla Ahmet, Molla Abdülhakim* ve *Molla Hayâlî, Süllemü'l-Ulûm, Şerhu'l-Vikâye*...gibi kitaplarla yolculuk etmiştir, bkz. Ş. Şeref, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 27-28. Mercânî, daha sonraları bu kitaplardan bazılarına haşiyeler yazmıştır.

[77] Ş. Şeref, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 27-32; R.Fahreddin, *a.g.y.*, vr. 126(b); Ş. Mercânî, *Kitâbu Müstefâdi'l-Ahbâr*, c. 2, s. 357.

Aşûr el-Gucduvânî (ö.1271/1855), Abdülmümin Hoca b. Özbek Hoca el-Buhârî el-Efşencî (ö.1283/1866), Huday-birdi b. Abdullah el-Baysûnî (ö.1264/1848), Baba Râfi' el-Hucendî (ö.1285/1868)[78]...vb. Bu hocalar arasında A. Kursavî'yi öven bir zat olan Abdülmümin Hoca el-Efşencî (ö.1283/1866)'nin Buhara'daki ders tertiplerinin tenkidi konusunda Mercânî'yi etkilediği rivayet edilmektedir[79].

Buhara'daki medreselerde kısa zamanda sivrilen Mercânî, bir kaç sene sonra, hocalarının delâletiyle, ders vermeye başlamıştır. Buhara'daki öğretim sistemini oldukça bozuk ve yetersiz bulan Mercânî, 5 yıl kaldığı Buhara'dan Semerkant'a geçerek, Şirdar Medresesi'ne yerleşmiştir. Semerkant seyahati onun fikrî tekâmülünün dönüm noktalarından birini teşkil etmiştir. Burada meşhur Kadı Ebu Said b. Abdülhay b. Ebilhayr es-Semerkandî'den dersler alan, onun çocuklarını okutan ve zengin kütüphanesinden faydalanan Mercânî, bu âlimin teşviki ile tarihle de ilgilenmeye başlamıştır. Gerek Kadı Ebû Said'in fikirleri gerekse kütüphanesindeki kitapları sayesinde Mercânî'de dinî ilimlerde ıslah fikri uyanmış ve ilk kez selef kitapları ile sonraki yazılan eserler arasında bir kıyaslamaya giderek, Müslümanların *Kur'ân* ve hadisten, selefin yolundan uzaklaştığı kanaatine ulaşmıştır. Mercânî'de meydana gelen bu fikrî dönüşüm, onun Kursavî hakkındaki düşüncelerini de baştan ayağa değiştirmiş ve artık o, Kursavî'nin bir takipçisi olmuştur. Buhara'ya döner dönmez, Semerkant'ta bulamadığı, Kursavî'nin kitaplarını bulmuş ve mütâlaa etmiştir[80].

İki sene kadar kaldığı Semerkant'ta Mercânî'nin fikirlerinin değişmesine sebep olan kitaplar hakkında da

---

[78] Ş. Şeref, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 33-36; R. Fahreddin, *a.g.y.*, vr. 126(b).

[79] Ş. Şeref, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 34, Âlimcan Barûdî, "el-Üstaz Şehâbeddin Mercânî Hazretleri", *Mercânî* mec., s. 361.

[80] Ş. Şeref, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 46-60.

bazı ipuçları vardır. Onun okuduğu, istinsah ettiği veya bazı kayıtlar aldığı eserler arasında şunlar dikkati çekmektedir: İmam Gazâlî'nin *el-Munkiz*'i, *Faysalu't-Tefrika*'sı, *Kimyâu's-Saâdet*'i ve *el-Madnûn bihi Alâ Gayrı Ehlihi* risâleleri başta gelmektedir. Bunların dışında; *Fethu'l-Kadir*, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, *Şerhu Muvatta*, *Ahlâk-ı Nâsırî*, İbn Sina'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ı, *Şifâ*'sı, Şirâzî'nin *Esfâr-ı Erbaa*'sı, Seyyid Gulam Ali Azad b. Nuh el-Hüseynî el-Hanefî(ö.1194/1780)'nin *Subhatü'l-Mercân* isimli kitabı, Şehristânî ve İbn Hazm'ın *el-Milel ve'n-Nihal*, *Nihâyetü'l-İkdâm* adlı kitapları, Devvânî'nin ve Mirza Zâhid el-Herevî'nin bazı kitapları, *Keşfü'z-Zunûn*[81]...vb.

1265/1849 yılında Buhara'dan dönen Mercânî, yaklaşık 11 yıllık aradan sonra tekrar Taşkiçü köyüne gelmiştir. Döndükten iki ay kadar sonra Kazan'ın 1. mahallesindeki 1. mescide imam, hatip ve müderris tayin edilen Mercânî, imtihan olmak üzere Ufa'daki Orenburg Müftülüğü'ne gelmiş ve 1266/1850 Mart'ında da sözkonusu Nezâret'ten "*ukaz*" (menşur) almıştır. Bu tarihten ölümüne kadar aynı görevi yapan Mercânî, vazifesi süresince gerek görüşleri, gerek bazı uygulamaları, gerekse yazdığı kitaplar dolayısıyla birçok şikâyetlere maruz kalmıştır[82]. Nitekim bunlardan biri (yaşı dolmamış bir kızın

---

[81] Ş. Şeref, *aynı yer*; Âlimcan Barûdî, a.g.m., *Mercânî* mec. içinde, s. 362, 365, 390.

[82] Mercânî'nin bir hayli muhalifi olmuştur. Fikirleri, bilhassa 1880'li yıllarda, İdil-Ural bölgesinde yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Özellikle Buhara medreselerini ve ulemasını tenkit eden, Rusça öğrenmenin gerekliliği üzerinde duran Mercânî, başka bir milletin hakimiyetinde yaşayan milletlere hakim milletin dilini, yazısını ve kanunlarını bilmenin vacip olduğunu ısrarla dile getirmiştir. Döneminde yoğun bir muhalefet yaşayan Mercânî'nin ölümünden sonra destekçileri artmıştır, bkz. Ş. Şeref, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 40-41,126-128; Ş. Mercânî, *Mukaddime*, s. 390; R. Fahreddin, "Mercânî", *Mercânî* mec., s. 383-384; A. Hadi Maksûdî, "Damolla Mercânî Hazretleri", *Mercânî* mec., s. 431-432; Nurali Hasanoğlu, "Mercânî Hakkında Mülâhazâtım", *Mercânî* mec., s. 436.

nikâhını kıydığı iddiası ile yapılan bir şikâyet) yüzünden Ağustos 1854 tarihinde Müftülükçe *ukaz*'ı elinden alınıp, imamet ve müderrislikten menedilmiştir. Ancak suçsuzluğunun anlaşılması üzerine Haziran 1855'de tekrar görevine iade edilmiştir. 1284/1867'de *Ahund Muhtesip* (yüksek müderris) derecesini alan Mercânî, 1876'dan itibaren Kazan'da Ruslar tarafından, Müslüman mekteplerinde zorunlu olarak okutulan Rusça derslerine muallim yetiştirmek için açılan *Tatarskaya Uçitelskaya Şkola*'da 9 yıl süreyle "din muallimliği" yapmıştır. Onun bu görevi kabulü halk tarafından misyonerlikle suçlanmasına sebep olmuşsa da, kendisi, İslâm'ı en iyi ve ilmî bir şekilde öğretmek gayesiyle kabul ettiğini ifade etmiş ve vali ile birlikte, o sıralarda Kazan'da görev yapan meşhur müsteşrik Radloff'un ricasının da etkili olduğunu söylemiştir. 1880 yılında Hac vazifesini ifa etmek için yola çıkmış; İstanbul, İzmir, İskenderiye üzerinden Mekke ve Medine'ye ulaşmış ve buralarda bir süre kalmıştır. Mercânî, aynı yılın sonlarında tekrar Kazan'a dönmüştür. Onun bu seyahatleri ile ilgili notları, ölümünden sonra Rızâeddin b. Fahreddin tarafından yayımlanmıştır[83].

Mercânî, 1881 Yılından itibaren kendi adına kurulan Mercânî Medresesi'nde ders vermeye başlamıştır. 1884'de *Tatarskaya Uçitelskaya Şkola*'daki görevi de sona eren Mercânî, 29 Şaban 1306/18 Nisan 1889 yılında vefat etmiştir. Mercânî Kazan'daki Müslüman mezarlığına defnedilmiştir[84].

---

[83] Ş. Şeref, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 79-85, 98-110, 135-158; R. Fahreddin, *Âsâr*, 3. cilt, yazma, vr. 125(a)-126(b); Ş. Mercânî, *Rıhletü'l-Mercânî*, yayına hazırlayan: Rızâeddin b. Fahreddin, Kazan 1898. Çağdaş araştırmacılardan Azade Ayşe Rorlich, Mercânî'nin Hacca gidiş tarihini 1886-1887 ve kitabının yayımlanış tarihini 1897 olarak vermektedir. Bu tarihler tamamen yanlıştır. O, 1880-1881 yıllarında Hacca gitmiştir ve *Rihletü'l-Mercânî* kitabı da 1898'de yayımlanmıştır, bkz. A. A. Rorlich, *The Volga Tatars*, California 1986, s. 51, 211.

[84] Ş. Şeref, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 100-101, 127-135, 190-192.

45 Yıllık medrese faaliyeti neticesinde birçok öğrenci yetiştirmiş olan Mercânî'nin, tarih ve dinî ilimlerde yazma ve basma çok kıymetli eserleri vardır. Öğrencileri arasında en meşhurları şunlardır: Abdülhabir b. Abdülvehhab el-Müslimî (ö.1296/1879), Hüseyin b. Feyizhan (ö.1283/1866), Ahmedü'l-Latif b. Abdüllatif (1325/1907), Nûrülayân b. Aynülkemal (ö. 1311/1893), Burhâneddin b. Abdürrefi' eş-Şibkâvî, Abdülalam b. Feyizhan (ö. 1328/1910), Abdurrahman b. İsmail Ömer, Şeyhülislâm b. Hamidullah et-Tekevî (ö.1329/1911)...vb[85].

Mercânî bir kaç eseri hariç eserlerinin tamamını Arapça kaleme almıştır. Belli başlı eserleri[86] ise şunlardır: *el-Fevâidü'l-Mühimme*, Kazan 1878; *et-Tarîkatü'l-Müslâ ve'l-Akîdetü'l Hüsnâ*, Kazan 1890; *Vefiyetü'l-Eslâf ve Tahiyetü'l-Ahlâf*, 6 cilt, yazma; *Mukaddimetü Kitabı Vefiyeti'l-Eslâf*, Kazan 1883; *Kitâbu'l-Hikmeti'l-Bâligati'l-Cinniyye fî Şerhi Akâıdi'n-Nesefiyye*, Kazan 1888; *Müntehabü'l-Vefiyye*, Kazan 1879; *Nâzûratü'l-Hakk*, Kazan 1870; *el-Azbu'l-Furât ve'l-Mâü'z-Zülâl en-Nâfi' fi Şerhi'l-Celâl*, İstanbul 1317; *Hakku'l-Marife ve Hüsnü'l-İdrâk*, Kazan 1880; *Tenbîhu Ebnâi'l-Asr Alâ Tenzîhi Enbâi Ebu'n-Nasr*, yazma; *Kitâbu Huzâmeti'l-Havâşî li-İzâhati'l-Gavâşî* (Sadrü'ş-Şeria'nın *Tavzîh Şerhi*'ne Haşiye), Kazan 1889; *Müstefâdü'l-Ahbâr fî Ahvâl-i Kazan ve Bulgâr*, 1. cilt, Kazan 1885, 2. cilt, Kazan 1900 (bu eseri Tatarca'dır).

---

[85] Ş. Şeref, Mercânî'nin otuzdan fazla öğrencisinin ismini vermektedir, bkz. a.g.m., *Mercânî* mec., s. 119-124.

[86] Mercânî'nin eserlerinin tam listesi için bkz. A. Barûdî, a.g.m., s. 367-371, *Mercânî* mec.; R. Fahreddin, *Âsâr*, 3. cilt, vr.127(a)-127(b); M.H. Yusupov, Şigabüddin Merdjani Kak İstorik, Kazan 1981, Tatknigo-izdat.

b) Şemseddin Muhammed Kültesî (ö. 1856-1930)

Tam adı Şemseddin Muhammed b. Molla Nurmuhammed el-Kültesî et-Tâhirî'dir[87]. Bu şahıs hakkındaki bilgiler yok denecek kadar azdır. Kazan'a bağlı Kültes köyünde h. 1272-73/m. 1856'da doğduğu, Kursa ve Tünter medreselerinde okuduğu ve Muhammed Necip Tünterî'nin babası Şemseddin Tünterî'den ders aldığı[88] bilinmektedir. Rusçayı da öğrenen Şemseddin Kültesî, Kültes köyüne imam ve müderris olmuştur[89]. Hem ıslahçı hem de usûl-i ceditçi görüşleri ile tanınmıştır. Kültesî, eserlerinde daha çok fen bilimleri ile dinî ilimlerin uzlaştırılması konusuna eğilmiştir. Ancak zaman zaman dini yeni ilimlere tatbik etme ve yeni bilimlerle izaha çalışma hatasına düşmüştür. Bu da diğer Tatar ceditçilerince tenkid edilmiştir.

Şemseddin Kültesî'nin belli başlı eserleri şunlardır: *Hey'et-i Cedite Usûlünü Nusus-ı Şer'iyye'ye Tatbik*, Kazan 1896, *Hikmet-i Cedîde*, Kazan 1899, *Mufassal Hey'et-i Cedite*, Kazan 1900, *Muhâkemât*, Kazan 1903.

c) Muhammed Necip Tünterî (ö. 1930)

Tam adı, Muhammed Necip b. Şemseddin b. Rahmetullah b. Mahmud b. Sübhankul b. Rahmankul et-Tünterî'dir. Malmij nahiyesine bağlı Tünter köyünde doğmuştur. Babası Şemseddin ve anne tarafından dedesi Şeyh Ali Tünterî'nin her ikisi de âlim zatlardır. Dolayısıyla M. Necip Tünterî, saygın âlimlerin yetiştiği bir aile çevresinde doğmuştur. Hanımı ise Çistaylı meşhur Şeyh

---

[87] Bkz. Şemseddin Muhammed Kültesî, *Hey'et-i Cedîde Usûlünü Nusûs-ı Şer'iyyeye Tatbik*, Kazan 1896, Üniversite Mat., s. 63.

[88] Kültesî, Muhammed Necip Tünterî'nin babasının kendi hocası olduğunu yazmaktadır, bkz. *Hey'et-i Cedîde*, s. 62.

[89] *İslâm, Bilişme Süzlik*, Heyet, Kazan 1993, Tataristan Kit. Neş., s. 88-89.

Muhammed Zâkir b. Abdülvehhâb'ın kızı Ümmetünnisâ'dır. Henüz erken yaşlarında iken (13) babasını kaybeden Tünterî, ilim için yolculuk yapmamış ve annesinin yanında kalmıştır[90].

Kışkar Medresesi'nde okuyan Tünterî, esas ilmini kendi husûsi kütüphanesinde, R. Fahreddin'in deyimiyle "âlî medrese"de, almıştır. Tünterî, selef ile kelâm mezhepleri üzerine yoğunlaşmış ve kendi düşüncesini selefin yolu üzerine tesis etmiştir. İsmi çok yayılmadığından yüksek ilmî derecesinin farkedilmediği zikredilmektedir. Tünterî'nin Mısır ve İstanbul'da çıkan Arapça, Farsça ve Türkçe dergileri, gazeteleri ve yeni basılan kitapları takip ettiği bilinmektedir. Bolşevik devriminden sonra 1348/1930 kışında (Ramazan veya Şevval ayında) 68 yaşlarında vefat etmiştir. Ancak ölümüne sebep Ocak ayında, aşırı soğukta hapsedilip, uzun süre yaya yürütüldüğü için hastalanmasıdır. R. Fahreddin, nereye gömüldüğünün de bilinmediğini söylemekte, Kazan Müslümanlarının defin isteklerine dahi müsaade edilmediğini zikretmektedir[91].

M. Necip Tünterî'nin basma ve yazma risâlelerinin yanında *ed-Din ve'l-Edeb*'te bazı makaleleri yayımlanmıştır. En önemli eserleri, iki kısımdan oluşan 87 sahifelik *Hudûs-ı Âleme İ'tikad Cihetinden Bir Nazar*, Kazan 1900, adlı Tatarca risâlesi ile *Kitâbu Zikri'l-Âkıl ve Tenbîhu'l-Gâfil*, Kazan 1900, adlı 60 sahifelik Arapça eseridir. Bu eserini, Mercânî'nin *Hikmetü'l-Bâliga* adlı eserine yazılan reddiyelere karşı bir cevap olarak yazmıştır[92]. Ayrıca *İslâm'da Hatunların Hukuku* (Ufa 1917) isimli 16 sahifelik küçük bir risalesi de mevcuttur. Ferit Vecdî'nin *Sefirü'l-İslâm ilâ Sâiri'l-Akvâm* adlı eserinden yaptığı bir

---

[90] R. Fahreddin, *Âsâr*, 3. cilt, vr. 327(a)-328(b).

[91] *Aynı yer.*

[92] Bkz. M. Necip Tünterî, *Kitâbu Zikri'l-Âkıl ve Tenbîhu'l-Gâfil*, Kazan 1900, Torgovoy Dom Biraderanı Kerimovlar Mat., s. 2-3.

tercümesinin de olduğu bilinmektedir[93]. Tünterî'nin, *Tünter Karyesi Tarihi* adlı yazma halindeki risâlesinin müellif nüshası ise, Ufa'daki Rızâeddin b. Fahreddin Arşivinde bulunmaktadır.

d) Ziyâeddin Kemâlî (ö. 1873-1942)

Asıl ismi Pervazeddin (veya Ziyaeddin) b. Cemaleddin b. Kemaleddin b. Abdüsselâm b. Mustafa'dır. 9 Aralık 1873'de Ufa'ya bağlı Telaş (veya Kileş) köyünde doğdu. Babaları Kazan'a bağlı Sabâ köyünden olup oradan Telaş köyüne göçmüşlerdir. İlk öğrenimini köyünde gördükten sonra Ufa'daki Ahund Hayrullah Osmânî (1847-1907)'nin açtığı Osmâniye medresesinde tahsil görmüştür. Aynı medresede ders de okutan Ziyâeddin Kemâlî, Ufa Cemiyet-i Hayriyyesi tarafından eğitim için Mısır'a el-Ezher'e gönderilmiştir. Kemâlî, bu sayede, İstanbul, Mısır ve Medine'de çeşitli âlimlerin ders meclislerinde bulunmuştur. Bunlar arasında bilhassa Muhammed Abduh (1849-1905)'un onun üzerinde özel bir etkisi olmuştur. 1904'de tekrar memleketine dönen Kemâlî, yine Osmâniye medresesinde ders vermeye başlamıştır[94].

Ziyâeddin Kemâlî, Muhammed Sabir el-Hasenî ve Şeyhuattar Abızgildin ile birlikte 1906 Mayıs'ında *el-Alemü'l-İslâmî* gazetesini çıkarmıştır. Ancak, bu gazete kısa sürede kapanmıştır (Ocak 1907)[95]. En büyük hayali yüksek bir dinî medrese kurmak olan Kemâlî, büyük çabalar sonucunda Ufa'da 10 Ekim 1906'da Medrese-i Âliye-i Diniyye'yi resmen açmıştır. Kemâlî, bir taraftan

---

[93] M. Necip Tünterî, *Sefîrü'l-İslâm ilâ Sâiri'l-Akvâm*, Kazan 1907.

[94] R. Fahreddin, *Mahkeme-i Şer'iyyemiz Müftülerimiz ve Kadılar Hakkında*, yazma, NAUNTRAN, Tom 13, Novıy Akt, vr. 140(a); Tavkil Kamalov, Tatarskie Bogoslovı Ziya Kamali, Kazan 1997, *İzdatelstvo İman*, s. 6-9.

[95] İ. Ramiyev, *Vakıtlı Tatar Matbuatı*, Kazan 1926, Gajur Bas., Vastok Mat., s. 19-20. Kemâlî'nin çıkardığı bu gazetenin herhangi bir nüshasına ulaşamadık.

medresenin müdürlüğünü yaparken aynı zamanda müderrislik de yapmıştır. Kendisi bu medresede Tefsir, Hadis, Siyer ve Psikoloji dersleri veren Kemâlî, 1909'da, Ufa'da, 2. mescidde imam ve müderris olmuştur. Kemâlî, yine Ufa'da 1914'te kızlar için de bir okulu faaliyete geçirmiştir[96].

1923'te Orenburg Müftülüğü'ne kadı seçilen Kemâlî, 1924'te, Muhammed Sabir el-Hasenî(ö.1924)'nin vefatı ile boşalan 3. mahalle imamlığına geçmiştir[97]. Meşhur müsteşrik H. Vambery (1832-1913) ile özel bir dostluğu vardır. Vambery meşhur Asya seyahatinde Ufa'ya da uğramış, onunla görüşmüştür. Ayrıca Kemâlî'nin, yazdığı eserleri ona göndererek okuttuğu ve onunla mektuplaştığı bilinmektedir[98]. Kemâlî, 1905'ten itibaren İdil-Ural bölgesinde çıkan gazete ve dergilerde ve 1924-1927 yılları arasında Ufa'da çıkan *İslâm Mecellesi*'nde çeşitli yazılar yayımlamıştır. 1930 yılında bölgede Bolşeviklerin yaptığı kıyımda o da mahkûm olmuş ve nihayetinde 1942'de Samara'da Bolşeviklerce öldürülmüştür[99].

Z. Kemâlî'nin bilinen eserleri şunlardır: *Felsefe-i İslâmiye* (4 cilt); 1. c. *Felsefe-i İtikâdiye*, Ufa 1910; 2. c. *Felsefe-i İtikâdiye*, Ufa 1911; 3. c. *Felsefe-i İbâdât*, Ufa 1909[100]; 4. c. *Felsefe-i İbâdât*, Ufa 1911, *Felsefe-i İslâmi-*

---

[96] R. Fahreddin, *aynı yer;* T. Kamalov, *a.g.e.*, s. 18-30.

[97] R. Fahreddin, *aynı yer;* T. Kamalov, *a.g.e.*, s. 48-50; *İslâm, Bilişme-Süzlik*, s. 86.

[98] Z. Kemâlî, Vambery'nin, kendisinin *Felsefe-i İtikâdiye* adlı eseri hakkında yazdığı bir mektup örneğini yayımlamıştır, bkz. *Felsefe-i İslâmiye'den Birinci Cüz, Felsefe-i İtikâdiye*, Ufa 1910, Şark Mat., s. 3.

[99] T. Kamalov, *a.g.e.*, s. 53; Ravil Ötebay-Kerîmî, "Dehşetli Devir Korbannarı", *Gasırlar Avazı-Ekho Vekov*, 1996- 1/2, s. 174-180.

[100] Kemâlî'nin Felsefe-i İslâmiye serisinin ilk kitabı olarak çıkan ve Ufa'da 1909'da yayımlanan *Felsefe-i İbâdât* eserinin üzerinde "2. cüz" olduğu yazılmasına ve serinin ilk basılan kitabı olmasına rağmen, eserin, gerçekte, 3. kısmı olması gerekir. Nitekim, yazar bunu kendisi de ifade etmektedir, bkz. Ziyâeddin Kemâlî, *Felsefe-i İtikâdiye* (Felsefe-i İslâmiye'den 1. Cüz), Ufa 1910, Şark Mat., arka kapakta.

ye'den Allah Adaleti, Ufa 1911, (4 ciltlik Felsefe-i İslâmiye serisinden 1. cüze ek olarak yayımlanmıştır), *Dinî Tedbirler*, Ufa 1913. Bu basma kitaplarının dışında; *Kur'ân-ı Kerim Tercümesi*, *Kur'ân Hidâyetleri* ve *Dinî Mektep ve Medreselerimiz*[101] gibi basılmamış eserleri de mevcuttur. Bu eserlerin akıbeti hakkında henüz bir bilgiye rastlanmamıştır.

e) Âlimcan Barûdî (ö. 1857-1921)

Tam adı, Âlimcan b. Muhammedcan b. Bünyamin b. Ali b. Kulmuhammed el-Barûdî el-Müftî'dir[102]. Resmî olarak Aliyev ünvanıyla da anılmıştır[103]. 1273/1857'de Kazan'a bağlı Küçük Kaval (diğer adıyla Kiçi Kaval) köyünde doğmuştur. İlk öğrenimine Kazan'da, 1862'de, Salahaddin b. İshak b. Said medresesinde başlayan ve Nurali Halfe'nin öğrencisi olan Barûdî, burada yaklaşık 13 yıl okuyup âlî dersleri tamamladıktan sonra 1875'de Buhara'ya gitmiştir. Buhara'da Mir Arap Medresesi'nden bir hücre satın alarak yerleşen Barûdî, Govgeşan ve Kökeltaş[104] medreselerinde okumuştur. Ancak, Yusuf Akçura'nın da dediği gibi, Buhara'da talebeler bir medreseyle kayıtlanmadığı ve istedikleri hocaların derslerine girip icazet almaları sözkonusu olduğu için Barûdî'nin sadece bu medreselerde okuduğu söylenemez. Onun Bu-

---

[101] Z. Kemâlî, 1913'de yazdığı *Dinî Tedbirler*'in arka kapağında bu eserlerinin basılacağını haber vermektedir.

[102] Âlimcan Barûdî'nin kendi yazdığı hal tercümesi, Ufa 1920, bkz. R. Fahreddin, *Âsâr*, 3. cilt, yazma, vr. 314(b); Yusuf Akçura, *Damolla Alimcan el-Barûdî*, Kazan 1907, Şeref Mat., s. 5; N. Devlet, "Alimcan Barûdî", TDV İA, c. 2, İstanbul 1989, s. 463-464.

[103] Bkz. A. Barûdî'nin, *Diniye Nezâreti'nin Muhtesipler İçin Tercüme-i Hal Fihristi*'ndeki resmî hal tercümesi kaydı (bundan böyle *Resmî Hal Tercümesi* şeklinde geçecektir). İki sayfa olan ve yukarıda fotokopisi verilen bu kayıt R. Fahreddin arşivindedir, bkz. NAUNTRAN, c. 15, vr. 306(a)-307(a).

[104] Bu iki medresede okuduğuna dair bilgi sadece *Resmî Hal Tercümesi*'nde vardır, bkz. vr.306(a).

hara'daki hocaları arasında; Damolla Hasan Salat Han, Damolla Reis Abdüşşekûr, Ahund Damolla İhtiyar Han A'lem, Damolla İsa Mahzûm...vb. şahıslar vardır. Buhara'da yedi yıl kalan Barûdî, 1882 yılında tekrar Kazan'a dönerek, aynı yıl, Kazan'daki 5. Mescit veya diğer adıyla Ak Mescit'te ikinci imam olarak göreve başlamıştır[105]. Barûdî, Buhara'da yaşadığı yıllarda eğitim sistemindeki aksaklıkları, usûlsüzlükleri ve yanlışlıkları zaman zaman tenkid etmiş ve ıslah-ı medârisin lüzumundan bahsetmiştir. Ayrıca, ulemanın halktan alakasını kesmiş bir vaziyette bulunmalarını da eleştirmiştir. Ancak bu tenkidleri, selefleri Kursavî ve Mercânî'de olduğu gibi tepkiyle karşılanmıştır[106].

Âlimcan Barûdî 1882 tarihinden itibaren önceleri bir iki talebeden başlayarak yavaş yavaş bu sayıyı çoğaltmak suretiyle etrafında bir öğrenci halkası oluşturmuş ve 1901'de üç katlı Medrese-i Muhammediye'yi açmıştır. Gerçek kuruluşu 1882 olan bu medrese usûl-i cedit eğitiminde İdil-Ural bölgesinin en önemli ve en büyük okullarından biri olmuştur[107]. Mart 1906'da *ed-Din ve'l-Edeb* dergisini çıkarmaya başlayan Barûdî, 1908 yılında *ukaz*'ı elinden alınarak Vologda bölgesine sürülmüş ve 1910'da tekrar dönmüştür. Sürgününün ilk dört ayından sonra İçişleri Bakanlığı'nın iznini alarak Viyana, Budapeşte ve İstanbul üzerinden ikinci kez Hacca gitmiştir (ilk Haccı 1886 tarihindedir)[108]. *Ukaz*'ı ise 1912'de iade edilmiş ve yine 5. Mescit'teki görevine dönebilmiştir[109].

1917'de Türkistan seyahatine çıkan Barûdî, medreseleri ıslah konusundaki fikirlerini yaymak için Fergana,

---

[105] A. Barûdî'nin kendi hal tercümesi, vr. 314(b); *Resmî Hal Tercümesi*, vr. 306(a)-307(a); Y. Akçura, *a.g.e.*, s. 8-38.

[106] Y. Akçura, *a.g.e.*, s. 41-56.

[107] *İslâm, Bilişme-Süzlik*, s. 96-97; A. Battal Taymas, *a.g.e.*, s. 15-20.

[108] A. Barûdî'nin kendi yazdığı hal tercümesi, *Âsâr*, c. 3, yazma, vr. 314(b).

[109] *Resmî Hal Tercümesi*, vr. 307(a); A. Barûdî'nin kendi yazdığı hal tercümesi, *Âsâr*, c. 3, yazma, vr. 314(b).

Taşkent gibi vilayetleri ve çevre yerleri gezmiştir. Bu seyahati sırasında Çimkent'te iken Moskova'da gerçekleştirilen Umûmî Rusya Müslümanları Nedvesi'nce müftü seçilmiştir. 1918 ve 1920 yıllarında tekrar müftü seçilen Barûdî, 1921 yılında gittiği Moskova'da hastalanarak vefat etmiş ve cenazesi Kazan'da defnedilmiştir[110].

Hayatı boyunca ilim ve maarif işiyle meşgul olan Âlimcan Barûdî'den, geriye çok kıymetli bir kütüphane ile birlikte yazma ve basma bazı eserleri kalmıştır. 1906'da çıkarmaya başladığı *ed-Din ve'l-Edeb* dergisi düzensiz bir şekilde 1917'lere kadar devam etmiş ve bu dergide birçok makalesi yayımlanmıştır. Barûdî'nin basma kitaplarının tamamı ders kitabıdır. Yazmaları ise Hac ve Türkistan seyahatlerinin notları şeklindedir ve müellif nüshaları Kazan Devlet Üniversitesi Lobaçevskiy İlmî Kütüphanesinde bulunmaktadır: *Türkistan hem Kazakistan Seyahat Hatıraları*, Ufa 1917-1919, 70 vr., No. 1682 T; *Hatıralar*, Ufa-Kazan 1918-1921, 221 vr., 1604 T. Barûdî'nin bir *Tefsir* yazmaya başladığı ve 1919 Haziran'ında yazdığı bir mektuptan, Bakara sûresinin sonlarına kadar geldiği bilinmektedir[111]. Ancak bu *Tefsir* bugüne kadar bulunamamıştır. Ayrıca onun hakkında, vefatından sonra Şeher Şeref'in geniş bir hal tercümesi yazdığı da rivayet edilmekle birlikte[112], bu çalışma hakkında da herhangi bir malumat elde edilememiştir.

---

[110] Bkz. R. Fahreddin, *Âsâr*, c. 3, yazma, vr. 314(a)-(b).

[111] A. Barûdî'nin bu mektubu, Şeher Şeref'e 1919'da iç savaşın en yoğun bir anında ümitlerin kesildiği bir zamanda yazılmış bir veda gibidir. O, Ş. Şeref'ten bu *Tefsir*'i bitirmesini istemekte, sürgün sırasında yaptığı Hac seyahati notlarının da çoğunun yazıldığını belirterek bu iki kitabı basmasını rica etmektedir. R. Fahreddin, 1934'de gördüğü bu mektubu *Âsâr*'a dercetmiştir. Bkz. R. Fahreddin, *Âsâr*, 3. cilt, vr. 317(a)-318(b).

[112] R. Fahreddin, Barûdî'nin ölümünden sonra Ş. Şeref'in geniş bir hal tercümesi yazdığını sağlam kaynaklardan duyduğunu söylemektedir, *Âsâr*, 3. cilt, vr. 317(a).

f) Musa Carullah Bigi (ö. 1875-1949)

Kazan bölgesinde yetişmiş ceditçilerin en önemlilerindendir. Ülkemizde onun hakkında yazılmış biyografiler ve son zamanlarda yapılmış iki araştırma mevcuttur[113]. Bu sebeple Musa Carullah hakkındaki bilgiyi kısaca vereceğiz.

Musa Carullah, 1875'te Rostov-na-Donu şehrinde doğmuştur. Babasını 6 yaşlarında iken kaybeden Carullah, ilk eğitimini annesi Fatma Hanım'dan almış ve daha sonra ağabeyi Muhammed Zâhir Bigi'nin de okumakta olduğu Kazan'daki Gölboyu medresesinde tahsil görmüştür. Oradan Buhara'ya geçen Carullah, Damolla İkram Efendi ve Damolla İvaz Efendi'den fıkıh ve felsefe dersleri almıştır. Ayrıca Damolla Mir Şerif Efendi'den de matematik ve astronomi öğrenmiştir. Carullah, Kazan ve Buhara medreseleri ile yetinmeyerek önce İstanbul'a, sonra da Kahire'ye geçmiştir. Kahire'de de umduğu medreseyi bulamayan Carullah, sırasıyla, Mekke'ye, Hindistan'a, tekrar Kahire'ye, Beyrut ve oradan yaya olarak Şam'a geçmiştir. Bu seyahatleri sırasında birçok âlimle görüşmüş ve ders halkalarına katılmıştır. Bunlar arasında en dikkati çekenleri Muhammed Abduh, Şeyh Bahît Efendi, Şeyh Sâlih... gibi isimlerdir[114].

Carullah, yaklaşık 11 yıllık seyahatten sonra 1903-1904 yıllarında tekrar memleketine dönmüştür. 1905'de Çistay'lı Şeyh Zâkir Hazret'in kızı Esma Aliye Hanım ile evlenen Carullah, hanımını annesinin yanına bırakarak

---

[113] Bkz. A. Battal Taymas, *Musa Carullah Bigi*, İst. 1958; Zeki Velîdi Togan, "Musa Carullah, Mesleği, Şahsiyeti ve Eserleri", *Tasvir* gazetesi, 23 Eylül 1947 tarihli nüshası, İst.; Mustafa Rahmi Balaban, "Musa Carullah (1875-1949)-Hayatı, Felsefesinden Bir Kaç Çizgi, Eserleri", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, c. 1953/1, İstanbul 1954, s. 173-178; Ahmet Kanlıdere, *Rusya Türklerinden Musa Carullah Bigi (1875-1949)*, Marmara Üniv. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İst. 1988; Mehmet Görmez, *Musa Carullah Bigiyef*, Ankara 1994, T.D.V. Yay.

[114] Bkz. A. Battal Taymas, *a.g.e.*, s. 1-9; M. Görmez, *a.g.e.*, s. 17-24.

St. Petersburg'a gitmiştir. Burada iken Abdürreşid İbrahim'in çıkardığı *Ülfet* (1905) ve *Tilmiz* (1906) gazetelerinde makaleler yazmıştır.

1905-1917 arasında İdil-Ural bölgesinde çıkan dergi ve gazetelerin çoğunda makaleler yayımlayan Carullah, aynı dönem içerisinde birçok telif eser yayımlamaya da muvaffak olmuştur. Carullah, 1909-1910 Yılları arasında Orenburg'da bulunmuş ve Hüseyniye Medresesi'nde dersler vermiş ve bir taraftan da onun bu dersleri meşhur *Şûra* dergisinde yayımlanmaya başlamıştır[115].

Musa Carullah, 1905 tarihinden itibaren doğrudan siyasi hareketin içine de girmiş ve Rusya Müslümanlarınca yapılan umûmî nedvelere katılmıştır. Aynı zamanda *İttifâk-ı Müslimîn* (Rusya Müslümanları İttifakı) adıyla kurulan siyasi teşkilatın faal bir üyesi olarak görev yapmıştır. Carullah, bu toplantıların kayıtlarını ve genel olarak Rusya Müslümanlarının ıslahat hareketlerinin dokümanlarını kitaplaştırmıştır[116].

Musa Carullah, 1917'deki Bolşevik devriminden sonra 1930 yılına kadar Rusya içerisinde kalmış ve bu süre içinde St. Petersburg ve Moskova'da imamlığın yanısıra, çeşitli dinî toplantılara katılmıştır. Carullah Kasım 1930'daki kıyım döneminden itibaren memleketinden ayrılmış ve 28 Ekim 1949'da Kahire'deki vefatına kadar İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde yaşayarak ilmî çalışmalarda bulunmuştur[117]. Onun bu döneminin bazı safhaları ile ilgili kısmî malumat ve yaptığı çalışmalarının bir

---

[115] Bkz. *Şûra* 1909/22-23-24, s. 679-682, 716-720, 750-756.

[116] Bkz. Musa Carullah, *Islahat Esasları*; M. Carullah (haz.), Umum Rusya Müslümanlarının 3. Resmî Nedveleri (1906 Sene Avgust 16'dan 20'ye Kadar Beş Gün Devam İtmiş Meclisler Protokolü, *Zabıt Cerîdesi*, 72 Maddeli Program (Bundan sonra Ağustos 1906 Nijniy Novgorod Protokolleri olarak geçecektir), Kazan 1906, Kerimov Kardeşler Mat.

[117] Bkz. A.B.Taymas, *a.g.e.*, s. 10-31; M. Görmez, *a.g.e.*, s. 31-50.

kısmının müsveddeleri bugün Ankara'da Millî Kütüphane'de bulunan yazmalarında görülebilir[118].

Hayatını ilim öğrenmeye, makale ve kitap yazmaya adamış bulunan Carullah'ın 100'ün üzerinde küçüklü büyüklü eseri vardır. Bunlardan çoğu matbû olup, başta *Kur'ân* Tercümesi olmak üzere diğer yazma eserleri bugüne kadar bulunamamıştır. Eserlerinin St. Petersburg'dan Kahire'ye, Bombay'dan İstanbul'a kadar oldukça farklı yerlerde yazılıp basılması bugün, hâlâ bazı matbû eserlerinin bile teminini güçleştirmektedir. Musa Carullah'ın belli başlı eserleri şunlardır[119]: *el-Lüzûmiyyât*, Kazan 1907, *Edebiyât-ı Arabiyye ile Ulûm-ı İslâmiye*, Kazan trz., *Kavâid-i Fıkhıyye*, Kazan 1910, *Şeriat Niçin Rü'yeti İ'tibar Etmiş?*, Kazan 1910, *Uzun Günlerde Rûze*, Kazan 1911, *Rahmet-i İlâhiye Burhanları*, Orenburg 1911, *İnsanların Akîde-i İlâhiyelerine Bir Nazar*, Orenburg 1911, *Halk Nazarına Bir Nice Mesele*, Kazan 1912, *Mâide*, St. Petersburg 1914, *Mülâhaza*, St. Petersburg 1914, *Büyük Mevzûlarda Ufak Fikirler*, St. Petersburg 1914, *Zekât*, St. Petersburg 1916, *Şeriat Esasları*, Petrograd 1917, *İslâm Milletlerine Dinî, Edebî, İçtimâî Meseleler Hakkında*, Berlin 1923, *Kur'ân-ı Kerim Âyet-i Kerimelerinin Nurları Huzurunda Hatın*, Berlin 1933, *el-Veşîa fi Nakdi Akâidi'ş-Şia*, Kahire 1935, *Kitâbu's-Sünne*, Bhopal 1945, *Nizâmu'l-Câmiati'l-İslâmiyyeti'l- İlmiyye*, Bombay 1946.

---

[118] Bkz. *Musa Carullah Bigi*, Fihrist-i Kütüb, yazma, nesih, A., Milli Küt., A.2083, 10 vr., müellif hattı; *Mecmûa-i Fevâid*, y., A., Milli Küt., A.4536, 68 vr., müellif hattı, 1935; *Mecmûatü'l-Fevâidi'd-Diniyye*, y., A., Milli Küt., A. 3851, 1(a)-315(b), 8 defter halinde, müellif hattı, 1934-1941.

[119] Musa Carullah'ın 90 civarındaki eserinin bir listesi kendisi tarafından yapılmıştır. Bu listenin fotokopisi ve latin harflerine aktarılmış şekli onun, Yusuf Uralgiray tarafından sadeleştirilen *Uzun Günlerde Oruç* (Ank. 1975, Ayyıldız Mat., Kazan Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği Yay.) adlı eserinin başında verilmiştir, bkz. s. VI-IX.

g) Rızâeddin b. Fahreddin (ö. 1858-1936)

Tam adı, Rızâeddin b. Fahreddin b. Seyfeddin b. Süphankul b. Bikmuhammed b. Yoldaş eş-Şirdânî'dir. Ecdadı Kazan civarındaki Zûye'ye bağlı Şirdân köyündendir ve buradan Bügülme'ye bağlı Kiçüçat (diğer adıyla Yoldaş) köyüne yerleşmişlerdir. R. Fahreddin 1275 (Cemâziyelevvel'inin sonlarında veya Cemâziyelâhir içinde) hicri, 1859[120] (Ocak) milâdi tarihinde Kiçüçat köyünde doğmuştur. Tahsilini Bügülme'ye bağlı Şilçeli köyünde müderris Abdülfettah Hazret'te yapmıştır. Aynı medresede bir kaç yıl halfelik görevinde de bulunan R. Fahreddin, yine Bügülme'ye bağlı İlbek köyüne imam ve müderris olmuş ve talebe okutmaya başlamıştır (1889). İki yıl sonra, 1891'de, Orenburg Müftülüğü'ne kadı seçilen R. Fahreddin, aynı yıl ahundluk rütbesini almıştır. O yıldan itibaren Ufa'ya giden R. Fahreddin'in *ukaz*'ı da, 1892'de, İlbek'ten Kiçüçat'a nakledilmiştir[121].

---

[120] A. Battal Taymas'ın *Kazanlı Türk Meşhurlarından-I: Rızaeddin Fahreddinoğlu* (İst. 1958) adlı biyografik çalışmasında ve onu mehaz olarak kullanan diğer kaynaklarda R. Fahreddin'in doğum tarihi 1855 veya 1858 olarak verilse de doğrusu, 31 Aralık 1858'dir. Çünkü R. Fahreddin, yeğeni Fatih Kerîmî'ye 14 Eylül 1905'de yazdığı *Tercüme-i Hâlim* adlı risâlesinde bu tarihi vermektedir, bkz. Rızâeddin Fahreddin, *Tercüme-i Hâlim* (Rızaeddin Fahreddin adlı cıyıntık-mecmua içinde), Haz. Raif Merdanov, Ramil Minnullin, Süleyman Rahimov, Kazan 1999, Ruhiyât Neşr., s. 9. Ancak gerek R. Fahreddin'in kendisi bir başka risâlesinde, gerekse onun hal tercümesini *Resmî Tercüme-i Hal Defteri*'nden alarak yazan Âlimcan Barûdî 1859 tarihini vermektedir, bkz. R. Fahreddin'in kendi yazdığı hal tercümesi için, *Mahkeme-i Şer'iyyemiz, Müftülerimiz ve Kadılar Hakkında*, yazma, vr. 139(a); A. Barûdî'nin yazdığı hal tercümesi için, R. Fahreddin, *Âsâr*, 3. c., yazma, vr.315(a)-315(b). Bunun sebebi R. Fahreddin'in doğumunun beşinci gününde resmî kayıt defterine yazılmış olmasıdır, bunu *Tercüme-i Hal* risâlesinde kendisi ifade etmektedir, s. 9. Tatar yazarı Muhammed Gaynullin de, onun, eski hesaptan 31 Aralık 1858 tarihinde, yeni Rus takvimine göre ise 12 Ocak 1859'de doğduğunu söylemektedir, bkz. M. Gaynullin, *Tatar Marifetçilik Edebiyâtı*, s. 412.

[121] *Aynı yer.*

1891'den 1906 Mayıs'ına kadar kadılık görevi yapan R. Fahreddin, aynı yılın Mayıs ayı içinde görevinden istifa ederek Orenburg'da yayımlanacak olan *Şûra* dergisinin müdürü ve başmuharriri olmuştur[122]. Bu tarihten itibaren başta kendi dergisi *Şûra* ve yine aynı idare tarafından çıkarılan *Vakıt* gazetesi olmak üzere bölgedeki ve bölge dışındaki[123] birçok dergi ve gazetede yazılar yayımlamıştır. Ayrıca 1897'li yıllardan itibaren birçok telif eseri basılmıştır.

Rızâeddin Fahreddin, 1917'de toplanan Umum Rusya Müslümanları Nedvesi'nce tekrar kadı seçilmiş ve Mart 1918'de görevine başlamıştır. 1920'deki toplantıda yine kadı seçilen R. Fahreddin, Âlimcan Barûdî'nin ölümü ile boşalan Müftülük makamına 1922'de seçilmiştir. Onun göreve başladığı yıllar Rusya'da açlık ve sıkıntının had safhaya ulaştığı zamanlardır. Müftülüğü döneminde, Bolşevik baskısının da etkisiyle iyice içine kapanan R. Fahreddin, 1936'daki ölümüne kadar ilmî çalışmalarda bulunmuştur[124].

Rızâeddin b. Fahreddin, ömrü boyunca elliden fazla telif eser bastırmış, birçok makaleler yayımlamıştır. Büyük boy ve her biri 600 varaklık 40 ciltten mürekkep yazma eserler toplamı ise bugüne kadar korunmuştur. İlk 10 cildinde onun istinsah ettiği eserlerin mevcut olduğu bu yazmalar arasında bazı basılmış eserlerinin yazma müsveddeleri, 1905'den önce yazılmış bazı eserlerinin sansürden geçmiş müsveddeleri, 1917'li yıllarda ve sonrasında yazdığı eserleri, makaleleri ve bölge ulemasından bir kısmının müellif nüshası olup ona gönderdiği yazma risâle-

---

[122] *Aynı yer.*

[123] R. Fahreddin, İ. Gaspıralı idaresindeki *Tercüman* gazetesinde de makaleleri çıkmıştır, bkz. Nadir Devlet, *Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917)*, Ank. 1985, s. 88.

[124] Rızâeddin Fahreddin'in hayatı ve faaliyetleri ile ilgili daha detaylı bilgiler için bkz. İsmail Türkoğlu, *Rusya Türkleri Arasında Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızâeddin Fahreddin*, İstanbul 2000, Ötüken Yay.

ler mevcuttur. Sözkonusu 40 ciltlik yazmalar bugün halen, Başkırdistan Özerk Cumhuriyeti'nin başkenti olan Ufa'da Rusya İlimler Akademisi Ufa İlim Merkezi İlmî Arşivi (Nauçnıy Arhiv Ufimskogo Nauçnogo Tsentra Rossiyskoy Akademii Nauk-NAUNTRAN, f. 7, op. 1)'nde saklanmaktadır.

Rızâeddin Fahreddin'in belli başlı yazma ve basma eserleri şunlardır: *Asâr* (4 ciltlik Tatar uleması hakkında Tabakât kitabıdır. İlk iki cildi matbûdur ve cüzler halinde basılmıştır, diğer iki cildi yazma halindedir. Basma ciltlerden; birinci cilt 8, ikinci cilt 7 cüzden mürekkeptir: 1. cilt Kazan-Orenburg 1900-1904; 2. cilt Orenburg 1905-1907, *Kitâbu'l-İ'tibâr*, Kazan 1888, *Selime Yâki İffet* (Gâfil b. Abdullah müstear adıyla yayınlamıştır), Kazan 1899, *Esmâ Yâki Amel ve Cezâ* (isimsiz olarak yayımlamıştır), Orenburg 1903, *Menâsıb-ı Diniyye* (Orenburg trz.), *Rusya Müslümanlarının İhtiyaçları ve Onlar Hakkında İntikad*, Orenburg trz., *Mektep ve Zekât, Hazine ve Zemstva Yardımı*, Orenburg trz., *İslâmlar Hakkında Hükümet Tedbirleri* (2 cüz), 1.c. Orenburg 1907; 2.c. Orenburg 1908, *Ebu'l-Alâ el-Maarrî*, Orenburg 1908, *İmam Gazâlî*, Orenburg 1909, *Kütüb-ü Sitte ve Müellifleri*, Orenburg 1910, *İbn Teymiye*, Orenburg 1911, *İbn Arabî*, Orenburg 1912, *Dinî ve İçtimâî Meseleler*, Orenburg 1914, *Ahmet Mithat Efendi* , Orenburg 1914, *Cevâmiu'l-Kelim Şerhi*, Orenburg 1916, *Şeyh Cemâleddin* (yazma), Ufa 1919, *Yuanıç* (yazma, makaleler mecmuası), *Mahkeme-i Şer'iyyemiz, Müftülerimiz ve Kadılar Hakkında* (yazma)...vd.

h) Abdullah Bûbî (ö. 1871-1922)

Tam adı Abdullah b. Abdülallam b. Nimetullah b. Münâsip el-Bûbî'dir[125]. Islah ve usûl-i cedit hareketinin önemli simalarındandır. 1871'de Vyatka eyâletinde Sarapul şehrinin Eğerçi kasabasına bağlı İj-Bûbi köyünde doğmuştur. Bûbi Medresesi'nde babasından ders okumuş ve hemen sonra da babasıyla birlikte ders okutmaya başlamıştır. İstanbul'da okuyan kardeşi Ubeydullah Bûbî'nin 1895'de İj-Bûbi'ye dönmesi üzerine iki kardeş, ailenin diğer fertleriyle birlikte, Bûbi Medresesi'ni usûl-i cedit medresesi haline getirmişlerdir. Bu tarihten itibaren 1905'li yıllara kadar devamlı gelişen ve sadece İdil-Ural'da değil Türkistan'da da şöhret kazanarak buralardan öğrenci toplayan Bûbi Medresesi, kısa zamanda, döneminin en önemli medreseleri arasına girmiştir. 1905 Tarihinde Hac için İstanbul ve bazı Arap ülkelerine seyahatte bulunan Abdullah Bûbî, bir yıl kadar Beyrut'ta kalarak Arapça ve Arap Edebiyatı öğrenmiştir. Abdullah Bûbî, 1910'lu yıllara gelindiğinde bölgenin en tanınmış müderrislerinden biri haline gelmiş ve medresesini usûl-i cedit medreselerinin numûnesi yapmıştır. Abdullah Bûbî, 1907 yılından itibaren Bûbî'de daha önceden (1857'den itibaren) mevcut olan Kızlar Mektebi'ni de, kızkardeşi Muhlise ile ıslah etmiş ve kısa zamanda burayı da kaliteli bir eğitim yurdu haline getirmiştir[126].

Abdullah Bûbî, 30 Ocak 1911 tarihinde Rus jandarmasının Bûbi Medresesi'ni basarak medresede yaptığı üç gün aramadan sonra kardeşi Ubeydullah ve bazı öğretmenlerle birlikte hapse atılmıştır. Mahkemeden önce

[125] Rızâeddin b. Fahreddin, *Âsâr*, 3. cilt, yazma, vr. 321(a).

[126] R. Fahreddin, a.g.y., aynı yer; *Bûbi Medresesi Tarihi-Cıyıntık*, Kazan 1991, haz.: Raif Merdanov-Süleyman Rahimov (Bûbî'nin yazma eserlerinden seçilip kısaltılmış özet bilgiler özet bilgiler ve Bûbî hakkında yazılmış bazı makalelerin tamamen veya kısmen alıntılarından oluşmuş bir mecmuadır), s. 152-153.

yaklaşık 16 ay hapiste kalan Bûbî, mahkemenin kendisine verdiği 6 ay hapis ve akabinde 2 yıl sürgün cezasıyla toplam 22 ay hapiste kalmıştır. Bu olay İdil-Ural Türkleri tarihinin en önemli olaylarındandır ve tarihe "Bûbîler İşi (Bûbîler Davası)" olarak geçmiştir. Bûbi Medresesi baskını, her ne kadar kadimci bir Tatar mollası olan ve usûl-i ceditçileri kâfir ilan eden İşmuhammed b. Dinmuhammed (1839/1919)'in şikâyeti üzerine gerçekleşse de, olayın oldukça büyütülüp diğer medreselere de yöneltilmesi ve "panislamizm-pantürkizm" suçlamasına dönüştürülmesi hadisenin ehemmiyetini izah etmeye yeterlidir. Öte yandan misyonerlerin yayın organı gibi çalışan *Kazanskiy Telgraf* gazetesinin Müslüman medreselerindeki gelişmelerle ilgili kışkırtıcı yayınları, başta Kazan Dini Akademisi'nin başkanı olan Yefim Malov olmak üzere misyonerlerin çabaları ve hükümetin politikası da dikkate alındığında olayın daha derinlere indiği anlaşılmaktadır. Nitekim, Abdullah Bûbî ve kardeşi Ubeydullah Bûbî'nin hiçbir suçlarının bulunmamasına rağmen küçük cezalar almaları ve akabinde bölgeden geçici sürgünle cezalanmaları da bunun bir göstergesidir. Bu konuya Abdullah Bûbî'nin kendisi de işaret etmekte ve 1910-1912 yılları arasında yapılan genel soruşturmalarda herbiri 250'şer sayfadan oluşan 12 ciltlik bir rapor külliyâtının oluştuğunu söylemektedir[127]. Bûbîler olayı ile ilgili yeterli

---

[127] Abdullah Bûbî, *Bûbi Medresesi Tarihi*, yazma, Bûbi-Sarapul-Kulca 1913-1918, KDÜK, No. 207 T., vr. 48(a)-50(a), 68(a)-92(b). Muhtemelen Abdullah Bûbî'nin sözünü ettiği raporlardan olan iki cildlik toplam 355 sahifelik bir rapor bugün Tataristan Devlet Arşivi'nde saklanmaktadır. Bûbîler olayı üzerine hazırlanan raporun 47 sahifelik birinci bölümü panislamizmin İslâm dünyasındaki ortaya çıkış sürecini incelemekte, 308 sahifelik ikinci kısmı ise Rusya müslümanlarının, genel anlamıyla, uyanış hareketlerini detaylı bir şekilde ortaya koymaktadır. 12 Mart 1911-28 Ocak 1912 tarihleri arasında yazılmış ve Aleksander Vasilyeviç Goryaçkin tarafından Kazan Bölge Mahkemesi'ne sunulmuş olan bu rapor, faydalanılan materyalleri de ihtiva etmektedir. Bu raporda eski Türkistan

malumat Abdullah Bûbî'nin kendi yazma eserlerinde ve dönemin gazetelerinde geniş bir şekilde yer almaktadır[128].

Abdullah Bûbî 9 Şubat 1913'te hapisten çıktıktan sonra Doğu Türkistan'da bulunan Kulca şehrine giderek (25 Eylül 1913) orada mektep medrese ıslahıyla meşgul olmuş ve ders okutmaya başlamıştır. 1917'ye kadar burada muallimlik yapan Bûbî, aynı yıl memleketine dönmüştür. Ancak, o, Bûbî köyünde fazla kalmamış ve Troytsk' daki Yavuşevler'in ricası ile buradaki medresede bir süre müdürlük yapmıştır. Abdullah Bûbî, 7 Şubat 1922'de, geçirdiği bir rahatsızlık sonucu, 51 yaşında vefat etmiştir[129].

valisi General Duhovskiy'nin panislamizm hakkında 1908'deki bir raporundan da sözedilmektedir, bkz. Po Delu O Panislamistkoy Propogande, *Natsionalnıy Arhiv Respubliki Tatarstan*, f. 41, op. 11, d. 8 (Bundan sonra *NART*, f. 41, op. 11 olarak geçecektir); Bu da göstermektedir ki Bûbîler olayı daha önceden tasarlanmış bir projenin anahtarı olmuştur. Kendisi de Bûbi Medresesi'nde yetişmiş olan Cemaleddin Velîdî, Abdullah Bûbî'nin ölümünden hemen sonra yazdığı bir makalede medresenin her geçen gün büyüdüğünü ve önem kazandığını, ancak hükümet yanlısı ve pravoslavya (ortodoksluk) hâmisi düşmanların çabalarıyla kapatıldığını söyler. Velîdî, baskın olayını bir yıl öncesinde beklediklerini, bilmedikleri bir sebep yüzünden, bir yıl sonra gerçekleştiğini de ifade eder, bkz. C. Velîdî, "Abdullah Bûbî", *Tataristan Haberleri*, No. 42, 20 Şubat 1922.

128 Bkz. A. Bûbî, *Bûbi Medresesi Tarihi*, yazma, 185 vr.; *Zindan*, yazma, Kolca 1914, No. 208 T., c. I, 70 vr.; *Bûbîler Aleyhinde Şahitler* (Rusçadan Tercüme, çev. A. Bûbî), Sarapul 1912, No. 208 T., c. III, 2(a)-49(b), aynı cilt içinde Bûbîlerni İttihamnâme (Rusçadan Ter. çev. A. Bûbî), Sarapul 1912, vr. 104(a)-111(b), (208 nolu bu yazma mecmua içinde A. Bûbî'nin hapishaneden ailesine yazdığı mektuplar ve hapishanedeki halleri, kendilerini şikâyet eden kadimci mollaları, başta İşmuhammed b. Dinmuhammed, konu alan edebî risâleler bulunmaktadır); Ayrıca bkz. *Yuldız*, 1912, No. 837, 839, 840 (27 Mayıs-31 Mayıs ve 3 Haziran nüshaları); Dumavî, "Bûbîler İşi Hakkında", *Vakıt*, 3 Haziran 1912, No 981; İ. Bikçurin, "Bûbîler İşi Tiresinde", *Beyânü'l-Hak*, 1-3 Haziran 1912, No. 1056-1057.

129 A. Bûbî, *Bûbi Medresesi Tarihi*, yazma, vr. 95(a)-107(b), 1675a)-185(b); Kasım Mansurov, "Abdullah Bûbî", *Tataristan Haberleri*, No. 38, 15 Şubat 1922; ayrıca bkz. *Bûbi Medresesi Tarihi-Cıyıntık*, s. 153-155.

Abdullah Bûbî, ölümünün ardından birçok basma ve yazma eser bırakmıştır. Bunlardan bir kısmı ders kitabıdır. Bunların belli başlıları şunlardır: *Taaddüd-i Zevcâtı Hıfzıssıhhate Tatbik*, Orenburg 1901; *Terakki-i Fünûn Dinsizliği Mucip mi?*, Kazan 1902; *Hakikat Yahut Doğruluk* (8 cüz), Kazan 1904-1910; *Tatarca Hutbe Ukuv Dürüst mü?*, Kazan 1908; *Zaman-ı İctihad Münkarız mı , Değil mi?*, Kazan 1909, *Tevhid* (M. Abduh'dan tercüme), Kazan 1911...vb. Bunların dışında çeşitli gazete ve dergilerde yazılar yazan Abdullah Bûbî'nin 20 ciltlik yazmalarının bulunduğu, ancak bunlardan 6 cildinin 1935'de eşi tarafından Kazan Devlet Üniversitesi'ne bağışlandığı bilinmektedir[130]. Bu eserler bugün adı geçen Üniversitenin Lobaçevskiy İlmî Kütüphanesi'nde saklanmaktadır. Abdullah Bûbî'nin bu yazmaları içinde çeşitli tercümeler de bulunmaktadır.

2. Eğitimdeki Temsilciler (Usûl-i Ceditçiler veya Marifetçiler)

a) Hüseyin Feyizhânî (ö. 1821-1866)

Tatar usûl-i cedit hareketinin önemli simalarındandır. Tam adı, Ebû Muhammed Hüseyin b. Feyizhan b. Feyzullah b. Bikkine b. İsmail el-Cebelî es-Sabâî'dir. 1821'de[131] Simbir bölgesinde Cebel'e bağlı Sabâçay kö-

---

[130] Bkz. *Bûbi Medresesi Tarihi-Cıyıntık*, s. 165.

[131] H.Feyizhânî'nin doğum tarihi çağdaş Tatar kaynaklarında 1828 olarak verilmektedir (Mirkasım Osmanov, *Zavetnaya Meçta Husaina Feyizhanova*, Kazan 1980, Tat. Knij. İzd., s. 7; *Tatar Edebiyatı Tarihi* (Heyet), c.2, Kazan 1985, s. 554). Ancak Mercânî'nin yazma eserinde onun 45 yaşında öldüğü söylenmektedir (bkz. Ş. Mercânî, *Vefiyeti'l-Eslâf*, yazma, KDÜK, No. 614 A., c. 6, vr.246(a)). Ölüm tarihinin, günü ile birlikte, tam tarihi de kesin ve ihtilafsız olarak bilindiğine göre (28 Ağustos 1866), Feyizhânî'nin 1821'de doğmuş olması gereklidir. Dolayısıyla bizim verdiğimiz 1821 tarihinin daha doğru olması muhtemeldir.

yünde doğmuştur. Kendi köyünden sonra Kazan'da eğitim görmüştür. Şehâbeddin Mercânî'nin öğrencilerindendir. Arapça, Farsça ve Rusça'yı iyi bilen Hüseyin Feyizhânî, daha çok tarihçiliği ve eğitimciliği ile tanınmıştır. Rus müsteşrikleri ile de sıkı temasa geçen ve Kazan'da iken meşhur müsteşrik Kâzım-Bek ile birlikte çalışan Hüseyin Feyizhânî, St. Petersburg'a giderek Arapça ve Tatarca öğretmenliği yapmıştır. 1858'de Bilimler Akademisi tarafından Moskova'da bulunan Dışişleri Bakanlığı'nın baş arşivinde çalışmak için gönderilmiş ve aynı yıl içinde Kırım Hanlarının çeşitli siyasî ilişkileri ile ilgili birçok Tatarca belgenin kendisi tarafından istinsah edilmiş nüshalarıyla dönmüştür. Bunu bir kitap olarak basmayı düşünen Bilimler Akademisi, ibare neşrini müsteşrik Velyaminov-Zernov'a yardımcılığını da Hüseyin Feyizhânî'ye vermiştir. Sözkonusu kitap, yaklaşık 1000 sahife halinde, *Kırım Yurduna ve Ol Taraflarga Dair Bulgan Yarlığ ve Hatlar* ismiyle, St. Petersburg'da 1864'de basılmıştır. Kitabın son 50 sahifelik fihristi de Hüseyin Feyizhânî'ye aittir[132].

Hüseyin Feyizhânî, henüz genç bir yaşta, 45 yaşında iken, 28 Ağustos 1866'da kendi köyünde vefat etmiş ve doğduğu köyün mezarlığına defnedilmiştir[133].

Eğitim, dil ve tarih alanlarındaki çalışmalarıyla tanınan Hüseyin Feyizhânî'nin, bilhassa ıslâh-ı medâris konusundaki görüşleri bilinmektedir. Onun medreselerin ıslahı ile ilgili hazırladığı proje taslağı basılmadan kalmıştır. Bu proje ile ilgili geniş bilgiyi Mercânî[134] vermekte-

---

[132] Şehâbeddin Mercânî, *a.g.y.*, vr. 250(a); Zeki Velîdî, "Hüseyin Efendi Feyizhanov'un Tercüme-i Hâline Ait Eybirler", *Şûra* 1912/16, s. 494-496.

[133] Bazı çağdaş Tatar kaynaklarında doğum tarihi 1828 olarak veriliyorsa da, ölüm tarihi konusunda bir ihtilâf yoktur, bkz. Mirkasım Osmanov, *a.g.e.*, s. 7; *Tatar Edebiyatı Tarihi* (Heyet), c. 2, , s. 554 Mercânî, *a.g.y.*, aynı yer.

[134] Bkz. Mercânî, *a.g.y.*, vr. 246(a)-250(a).

dir. Yakın zamanlara kadar bulunamayan bu yazmalar, son zamanlarda bulunmuştur. *Risâle* veya *Islâh-ı Medâris* ismiyle kayda geçen bu yazmanın karalama müsveddeleri bulunan bu yazmalar, bugün Kazan Devlet Üniversitesi Lobaçevskiy İlmî Kütüphanesi'nde 4371 T. ve 4372 T. numaralarında saklanmaktadır. H. Feyizhânî'nin bu eserinin dışında basılmış risâleleri ve makaleleri vardır. Bunlar arasında; *Kratkaya Uçebnaya Grammatika Tatarskogo Yazıka* (St. Petersburg 1862); "*Tri Nadgrobnıh Bulgarskih Nadpisi*", *İzvestiya İmperatorskogo Russkogo Arheologiçeskago Obşçestva*, c. 4, sayı: 5, (St. Petersburg 1863).

b) Kayyum Nâsırî (ö. 1825-1902)

Kayyum Nâsırî, 1825 yılında Kazan yakınlarında Yukarı Şırdan köyünde doğmuştur. İlk eğitimini babasından aldıktan sonra Kazan'da Beşinci Mahalle (diğer adıyla Ak Mescit) medresesinde okumuştur. Bu medresede 1855 yılına kadar tahsil gören Nâsırî, Arapça ve Farsça'nın dışında Rusça da öğrenmiştir. Bundan sonra bir Rus dinî İptidâî Okulu (Duhovnıy Uçilişçe)'nda ve Kazan'da bulunan Dinî Akademi (Duhovnıy Seminariya)'de Tatarca öğretmenliği yapmıştır. Ancak bu okullar misyonerlerin özel amaçlı okulları oldukları için halkın tepkisi ile karşılaşmıştı, bu sebeple halk tarafından pek sevilmiyordu. Nâsırî, 1871 tarihinde bu işinden ayrılmak zorunda kalmış ve medreselerde okuyan Tatar çocukları için kurslar düzenlemeye başlamıştır. Bundan iki yıl sonra, 1873'de, Radloff'un yardımıyla Muallim Mektebi (Uçitelskaya Seminariya)'nde Tatarca öğretmeni olmuştur. Ancak, bu okulda iken Radloff'un istediği bir ders kitabındaki Tatarlar hakkında yazılan yanlış bilgileri düzeltmesi ve kendisinin düzeltmeden okutmaya zorlanma-

sı üzerine görevinden istifa etmiştir. İstifasından sonra 1879 yılına kadar bazı Rus mekteplerinde öğretmenlik yaptıktan sonra ömrünün sonuna kadar başka bir işte çalışmamış, geçimini tercümanlıkla ve yazdığı kitapların geliriyle sağlamıştır. Bu arada 1885'de Kazan Üniversitesi Arkeoloji Cemiyeti'ne asıl üye seçilmiştir. Nâsırî, 1902'de vefat etmiştir.

Kayyum Nâsırî, 1871'den başlamak üzere, İdil-Ural bölgesinde ilk olarak takvim-*kalendar* (salnâme) geleneğini başlatmış ve 1897 yılına kadar, bir kaç yıl istisna, sürekli çıkarmıştır. Bir nevi süreli yayın niteliğini taşıyan bu salnâmelerde, genel takvim bilgilerinin dışında; tarih, coğrafya, halk edebiyatı...vb. konulara yer verilmiştir. Eserlerinin tamamına yakınını Tatarca kaleme alan Kayyum Nâsırî, gerek bu takvimleri gerekse diğer yazdığı eserlerle Tatar dilinin, kültürünün ve maarifinin gelişmesinde büyük rol oynamıştır. Onun eserlerinin büyük kısmı Arapça, Farsça ve Osmanlıca'dan yaptığı tercümelerden veya çeşitli kitaplardan derleme yoluyla biraraya getirilmiş çalışmalardan oluşmuştur. Özellikle fen bilimleri ile ilgili bilgilerin halka tanıtılmasında oldukça etkili olmuştur. Her ne kadar halk tarafından pek dindar görülmese ve hatta dinsizlikle suçlansa da esasında dindar bir insandır. Ömrünü dinî ve millî değerlerin halk arasında yerleşmesi için harcamıştır. Ayrıca meşhur müsteşriklerden; Gottwald, Maslovskiy ve Olga Lebedova (Gülnar Hanım)'ya Türkçe ve Tatarca dersleri vermiştir.

Kayyum Nâsırî, yayımlamış olduğu takvimlerin dışında telif ve tercüme birçok eseri yayımlanmıştır. Bunların başlıcaları şunlardır: *Nahiv Kitabı*, Kazan 1860 (Bu eser aynı tarihte Kazan'da, *Kratkaya Tatarskaya Grammatika* adıyla Rusça da yayımlanmıştır); *Kırk Vezir* (Osmanlıca'dan aktarma), Kazan 1868; *Ebû Ali Sina Hikâyesi* (Osmanlıca'dan aktarma), Kazan 1881; *Tevârih-i Enbiyâ*, Kazan 1884; *Ahlâk Risâlesi*, Kazan 1890; *Efsâne-i*

Gülruh ve Kamercan, Kazan 1894; *Kavâid-i Kitâbet*, Kazan 1892; *Coğrafya-i Kebîr* (III cilt), Kazan 1894-1898-1899; *Lehçe-i Tatârî* (II cilt), Kazan 1895-1896...vb.

c) Zeynullah Rasûlî (ö. 1833-1917)

Tam adı, Zeynullah b. Habîbullah b. Rasûl b. Musa b. Bayramkul er-Rasûlî'dir. Zeynullah İşan diye de tanınmaktadır. Bölgenin nüfuzlu bir Nakşî şeyhidir. 1833'de Troytsk'da Tüngatar'a bağlı Şerif (veya Şerip) köyünde doğmuştur. Kendi köyünde bir süre okuduktan sonra Malay Moynak köyünde Şeyh Yakup Hazret'in medresesinde okumuş ve 1848'de hocasıyla birlikte Ahund köyüne geçerek orada eğitimine devam etmiştir. Buradaki tahsilini yeterli gören Rasûlî, 1851'de Troytsk'a gelerek Ahmet b. Halit Mengerî(ö.1870)'nin medresesine gelerek yüksek dinî ilimler okumuştur. Bir süre sonra öğrenimini tamamlayan Rasûlî, 1859'dan itibaren Akhoca (Verhno-Ural'a bağlı) köyünde imamlık ve müderrisliğe başlamış ve aynı yıl içinde Çelyabinsk'e bağlı Çardaklı (veya diğer adıyla Aybat) köyündeki Nakşî şeyhi Abdülhakim b. Kurbanali b. Abdülhamit Çardaklı(Çardaklı Şeyh, ö. 1872)'ya intisab ederek onun icazetli halifesi olmuştur. Bu zat Nakşbendîliğin Müceddidiye koluna mensuptur. Ancak bu koldaki faaliyeti çok uzun sürmedi, 1869'daki bir Hac seyahati sırasında iki kez uğradığı İstanbul'da, bu kez, Nakşbendîliğin Hâlidî kolunun en önemli temsilcilerinden Ziyâeddin Gümüşhanevî'nin ders halkasına katılarak ona intisab etti ve onun icazetli halifesi oldu. 1870 Eylül'ünde tekrar Troytsk'a geldi ve Gümüşhanevî'nin halifesi olarak faaliyetlerine başladı[135].

[135] Bkz. Rasûlî'nin yeğeni Musa b. Fethullah'ın 1897'de yazdığı hal tercümesi, *Şeyh Zeynullah Hazretnin Tercüme-i Hâli*, haz. Rızâeddin b. Fahreddin, s. 5-12; Zeynullah Rasûlî, *el- Fevâidü'l- Mühimme li'l- Mürîdi-ni'n-Nakşbendiyye ve'l-Evrâdi'l-Lisâniyye ve's-Salavâti'l- Me'sûre*, St. Pe-

Zeynullah Rasûlî, Gümüşhanevî'nin halifesi olarak başladığı faaliyetinde kısa zamanda etrafında birçok insan toplamıştır. Ancak onun, gerek Çardaklı Şeyh'in de halifesi olduğu halde Halidî kolunu yayması gerekse hakkında yapılan diğer bazı şikâyetler sebebiyle 1873'te Vologda bölgesinde Nikolsk şehrine sürgün edilmiştir. Müslüman nüfusun hiç bulunmadığı bu şehirde 3 yıl kalan Rasûlî, daha sonra izin alarak Müslümanların da yaşadığı Kostrama'ya geçmiştir. Burada 5 yıl kaldıktan sonra 1881'de vatanına dönme isteği kabul edilerek Akhoca köyüne dönmüş ve bir yıl sonra ikinci kez Hac vazifesini yapmıştır. Rasûlî, 1884'de tekrar Troytsk'a dönmüş ve bu şehrin Amur (beşinci mahalle) mahallesinde Rasûliye Medresesi'ni kurarak ders okutmuştur. Bu medrese kısa zamanda bölgenin en meşhur medreseleri arasına girmiştir[136]. Hayatının özellikle bu safhasından sonra gerek medresesindeki uygulamaları gerekse yazdığı makaleleri ile bir usûl-i cedit müdafii haline gelmiştir. Özellikle onun Troytsk'daki üç müderrisle birlikte kaleme alarak *Vakıt* gazetesinde yayımladıkları "*Troytsk Uleması Ve Usûl-i Cedîde*" isimli bildiri, usûl-i cedit savunmasının en önemli örneklerinden biridir ve bölgede oldukça etkili olmuştur. Bu bildiri, öneminden dolayı, ayrı risâle halin-

tersburg 1898, Peterburg 1898, İ. M. Boraganski Mat., s. 9-11; Hamid Algar,"Shaykh Zaynulla Rasûlev: The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga Ural Region", *Muslims in Central Asia: Expression of Identity and Change*, Ed. Jo-Ann Gross, London 1992, s. 113-132. Bu makalenin iki Türkçe çevirisi yapılmıştır. İlki A. İmamoğlu'nun tercümesidir ve *İlim ve Sanat* dergisinin 1995/38. sayısında (s. 63-72) yayımlanmıştır. İkincisi, E. Cebecioğlu çevirisidir. Bu ise, *AÜİFD*'nin 1997 yılına ait XXXVII. cildinde (s. 131-149) basılmıştır); İbrahim Maraş, "İdil-Ural Bölgesinin Ceditçi Dinî Lideri Zeynullah Rasûlî'nin Hayatı ve Görüşleri", *Dinî Araştırmalar*, c. 1, sayı: 1, Mayıs 1998, s. 76-78.

136 Rahimcan Atnabayef, "eş-Şeyh el-Muhterem Zeynullah Hazret Hakkında", Turmış, No. 600, 1 Mart 1917, s. 1-2; *Şeyh Zeynullah Hazretnin Tercüme-i Hali*, Haz. R. Fahreddin, s. 61-62; H. Algar, *a.g.m.*, s. 114-133; İ. Maraş, *a.g.m.*, s. 78-89.

de defalarca basılmıştır. *Elifbâ Hakkında* adlı diğer bir makalesi de yine aynı şekilde, ayrı bir risâle olarak yayımlanmıştır.

Medrese faaliyetlerini ömrünün sonuna kadar sürdüren Zeynullah Rasûlî, 2 Şubat 1917'de vefat etmiştir[137]. Eser telifiyle çok fazla uğraşmayan Rasûlî, geriye, bilinen, üç matbû eser bırakmıştır: *el-Fevâidü'l-Mühimme li'l-Mürîdîni'n-Nakşbendiyye*, St. Petersburg 1898, *Troytsk Uleması ve Usûl-i Cedîde*, Orenburg 1911; *Elifbâ Hakkında*, Orenburg 1912.

d) Fatih Kerîmî (ö. 1870-1937)

Tam adı Fatih Gılmanoğlu Kerimov'dur. 1870'de Bügülme'ye bağlı Minlibay köyünde bir ahund babanın oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Babası Gılman Ahund Mercânî'nin öğrencilerindendir. Onbir yıl Çistay Medresesi'nde okumuş ve aynı zamanda iki sınıflı Rus mektebini tamamlamıştır. 1892'de Türkiye'ye giden ve İstanbul'da Darülfünûn'da dersler dinleyen Fatih Kerîmî, Türkiye'den döndükten sonra bir müddet Kırım'a gitmiştir. Kırım'da yeni usûl eğitimle ilgili kurslara katılan Kerîmî, daha sonraları kısa aralarla St. Petersburg ve Moskova'da kalmıştır. 1899'da Tatar tüccarlarından Şakir Ramiyev'le birlikte Avrupa seyahatine çıkan Kerîmî, tekrar Orenburg'a döndükten sonra basın yayın dünyasına girmiştir. Çünkü babası Orenburg'da 1900'de bir matbaa satın alıp Tatarca kitap basmaya başlamış ve 1902'de vefat etmiştir. O da babasından kalan bu işi devam ettirmiştir[138].

Fatih Kerîmî, 1906'dan itibaren Orenburg'da Ramiyevler tarafından çıkarılan *Vakıt* gazetesinin Yazı İşleri

---

[137] Aynı yer

[138] *Tatar Edebiyatı Tarihi*, s. 334-350; İ. Ramiyev, *Vakıtlı Tatar Matbûatı*, s. 12-14, 67-68.

Müdürlüğünü ve daimî muharrirliğini yapmış ve 1 Kasım 1917'den itibaren de bu gazeteden ayrılarak *Yaña Vakıt* gazetesinin muharrirliğini yapmıştır. 1919 yılından sonra çeşitli okullarda öğretmenlik yapan Kerîmî, 1925'den itibaren Moskova'da yaşamaya başlamıştır. Fatih Kerîmî, 27 Eylül 1937'de Bolşeviklerce öldürülmüştür[139].

Yazdığı risâleler ve makaleler daha çok usûl-i cedit-le ilgilidir. Eğitimde yenileşme ile ilgili fikirlerini , bölgedeki Müslümanların dinî anlayışlarına yönelik tenkitlerini edebî tarzda yazdığı risâlelerde anlatmıştır. Bunun dışında İstanbul, Avrupa ve Kırım'da bulunduğu zamanlardaki hatıralarını bastırmıştır. Ayrıca, başta Rusça olmak üzere, çeşitli dillerden birçok tercümesini yayımlamıştır. En önemli eserleri şunlardır: *Bir Şakirt İle Bir Student*, Kazan 1899; *Cihangir Mahdumın Medresede Ukuvı*, St. Petersburg 1900; *Mirza Kızı Fatıma*, Kazan 1901; *Avrupa Seyahatnâmesi*, St. Petersburg 1902; *İstanbul Mektupları*, Orenburg 1913; *Andan Bundan*, Orenburg 1907; *Hayal mi Hakikat mi?*, Kazan 1908; *Muallim ve Mürebbiyelere Rehnümâ* (1. cüz), Orenburg trz.

e) Zâhir Bigi (ö. 1870-1902)

Musa Carullah Bigi'nin kardeşidir. Hayatı hakkında bilgi oldukça azdır. Mevcut bilginin çoğu da onun *Maverâünnehir'de Seyahat*'ini yayımlayan Musa Carullah Bigi'nin bu esere yazdığı önsözde verilmiştir. Tam adı, Muhammed Zâhir Bigi'dir. 1870 yılında Rostov-na-Donu şehrinde doğmuştur. Babası Yarullah (veya Carullah) Abdülkerimoğlu Bigiyev, bu şehire Penza bölgesinden

---

139 N. Devlet, *Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi (1905-1917)*, Ankara 1985, s. 114, 152, 172, 180; Cevdet Minnullin, "Fatih Kerîmî Orenburg'ta", *Kazan Utları* 1987/8, s. 161; Refik Nefiygov, " Fatih Kerîmî Turında", *Kazan Utları* 1993/1, s. 158-163.

gelmiştir. Babası, Rusçayı bilen âlim bir zâttı. Maddî durumu da oldukça iyidir. Dönemin Orenburg Müftülüğü'nce bulunduğu şehirde ahundluk rütbesine tayin edilmiştir. Zâhir Bigi, önceleri bir Rus mektebinde okumuş ve bu yıllardan itibaren edebiyata merak sarmıştır. Ancak babasının ölümü üzerine bu okuldan alınıp bir Tatar medresesine verilmiştir. Zâhir Bigi, 1886'da Kazan'a gelip Gölboyu Medresesi'nde okumuş ve 1891'de bu medresedeki tahsilini tamamlayarak tekrar Rostov-na-Donu şehrine dönmüştür. Kazan'da bulunduğu sıralarda bir Rus romanını taklid ederek Tatar edebiyatının ikinci romanı[140] olan *Ulûf Yâki Güzel Kız Hatice* adlı eserini yazdı ve 1887'de Kazan'da bastırdı. Bu romanıyla devrindeki, talebelerin yazı yazmalarının yanlış ve ayıp görülmesi anlayışını eleştirmiştir. Bu romanından bir kaç yıl sonra bu kez medrese öğrencilerinin mevcut durumları ile ilgili *Günâh-ı Kebâir* isimli romanını bastırdı (1890). Rostov-na-Donu'ya döndüğü tarihten itibaren şehirdeki Müslümanların imamlığını yapan Z. Bigi, 1893'de Türkistan seyahatine çıkmış ve aynı yılın içerisinde tekrar memleketine dönmüştür. Bu seyahatle ilgili hatıralarını 1895-1896 yılları arasında *Maverâünnehirde Seyahat* ismiyle yazmış ancak sağlığında bastıramamıştır. Bu eser 1908'de Musa Carullah Bigi tarafından neşredilmiştir[141]. Bundan sonraki hayatı hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan Z. Bigi, 1902 yılında bir rahatsızlığı sebebiyle vefat etmiştir[142].

---

[140] Musa Carullah, onun bu romanının Kazan şivesinde ilk Türk romanı olarak kabul etse de Musa Akyiğit'in *Hüsamettin Molla* adlı romanı 1886'da Kazan'da basılmıştır.

[141] Bkz. Musa Carullah, "Muhammed Zâhir Bigiyef", Zâhir Bigi'nin *Maverâünnehirde Seyahat* adlı eserine yazdığı sunuş; *Tatar Edebiyatı Tarihi*, c. 2, s. 302-318.

[142] *Aynı yer.*

Zâhir Bigi, yazdığı iki edebî eseri ve bir de seyahatnâme tarzındaki çalışmasıyla[143] eski mektep ve medreseleri tenkid etmiştir. Onun romanları, çağdaşı Musa Akyiğit'in *Hüsamettin Molla* (Kazan 1886) adlı romanıyla beraber yeni bir çığır açmış ve yeni bir marifetçi edebiyat oluşmaya başlamıştır. Onun yukarıda bahsedilen eserlerinin dışında iki de yazma eseri bilinmektedir. Bunlardan ilki *Mürted* isimli romanıdır ve bunda eski medreselerin Müslümanlara yaptığı kötü tesirleri anlattığı söylenmektedir. *Kâtile*, ismindeki diğer romanında ise kadınların durumundan bahsettiği belirtilmektedir[144].

f) Abdürreşid İbrahim (ö. 1857-1944)

Türkiye'de yeterince tanınmış olan bu zâtın biyografisi hakkında son zamanlarda basılmış bir Yüksek Lisans tezi ve bazı makaleler[145] bulunmaktadır. Hayatının belirli bir dönemi hakkındaki bilgiler de bizzat kendisinin yazdığı *Tercüme-i Hâlim* (St. Petersburg, trz.) adlı risâlesinde yer almaktadır. Bu açıdan onun hayatı ve eserlerini kısaca vermeye çalışacağız.

Tam adı, Abdürreşid b. Ömer b. İbrahim'dir. 23 Nisan 1857'de Sibirya bölgesinde Tobolsk'a bağlı Tara ka-

---

[143] Zâhir Bigi'nin basılan üç eseri Kril harflerine aktarılmış ana metinlerin tamamı (s.221-338), bu metinlerin günümüz Kazan Tatarcasına çevirileri (11-218) ile birlikte Kazan'da 1991'de basılmıştır, bkz. Zâhir Bigiyev, *Zûr Günahlar,* yay. haz. Reis Dautov, Kazan 1991, Tataristan Kitap Neşriyâtı. Bu kitabı yayına hazırlayan Reis Dautov, kitabın sonuna notlar, Zâhir Bigi hakkında bir biyografi denemesi ve bir de üç kitap hakkında kısa bibliyografya eklemiştir. R. Dautov'un yazdığı biyografideki malumat, Musa Carullah'ın verdiği bilgilere dayanmaktadır.

[144] *Aynı yer.*

[145] Bkz. İsmail Türkoğlu, *Sibiryalı Meşhur Seyyah Abdürreşid İbrahim*, Ank. 1997, *T.D.V.* Yay.; Mustafa Uzun, "Abdürreşid İbrahim", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, (Bundan böyle *TDV İA* olarak geçecektir), c. 1, İst. 1988, s. 295-297.

sabasında doğmuştur. Ataları yaklaşık dört asır öncesinde Buhara'dan bu bölgeye göçmüşlerdir ve Özbek asıllıdır. Annesi ise Başkurt Türklerinden Afife Hanım'dır. İlk eğitimini babasından aldıktan sonra, 8 ay Tara civarındaki Avvuş köyü medresesinde yatılı okumuş ve bir yıl sonra anne tarafından akrabalarının bulunduğu Çelyabinsk civarındaki Elmen köyüne gelerek tahsiline devam etmiştir(1865-66'lı yıllar). A. İbrahim, 1871'e kadar burada, 1871'den 1875-1876'ya kadar Tümen'de tahsil gördükten sonra Kazan yakınlarındaki Kışkar Medresesi'ne gelmiştir. Burada da bir müddet tahsil gördükten sonra, bir süre Akmolla'da bulunmuş hemen ardından da 1879'da tahsilini sürdürmek amacıyla Medine'ye gitmek için İstanbul'a gelmiştir. 1880-1884 tarihleri arasında Medine'de eğitim gören A. İbrahim, 1885'de tekrar Tara'ya dönmüştür[146].

Abdürreşid İbrahim, 1892'de Ufa'daki Orenburg Müftülüğü'ne kadı tayin edilmiş ve 1895'de bu görevinden istifa etmiştir. Bundan sonraki hayatında sık sık siyâsi faaliyetlerine şahit olduğumuz A. İbrahim, 1900'de St. Petersburg'a yerleşerek *Mir'ât Yâki Közgi* adlı dergi tarzında bir risâle neşrine başlamıştır. *Mir'ât Yâki Közgi*'nin ilk 6 cüzünü 1900 yılı içinde yayımlamıştır. Daha sonradan burada bir matbaa kurmuş ve *Ülfet*, *Tilmiz* gazetelerini yayımlamıştır(1904). 1905'de Rusya'da meşrûtiyetin ilanını müteakip siyasi faaliyetlerine hız veren A. İbrahim, Rusya Müslümanlarının 1905-1906 yıllarında yaptıkları toplantıları düzenleyenlerin başında gelmiştir. 1907'de Türkistan'a bir seyahatte bulunan A. İbrahim, 1908'den itibaren Japonya, Singapur, Kore, Çin, Hindistan, Ortadoğu'yu içine alan ve 1910'da İstanbul'da sona eren büyük bir yolculuğa çıkmıştır. 1912'de Osmanlı vatandaşlığına kabul edilen Abdürreşid İbrahim, bu büyük

[146] Abdürreşid İbrahim, *Tercüme-i Hâlim,* St. Peterburg, trz., s. 1-120; İ. Türkoğlu, *a.g.e.*, s. 7-14; M. Uzun, a.g.m., *TDV İA*, s. 295.

seyahatini kitap halinde neşretmiştir. Abdürreşid İbrahim, İstanbul'da iken, *Teârüf-i Müslimîn* (1910) ve *İslâm Dünyası* (1911) dergilerini çıkarmıştır. A. İbrahim, 1914-1918 yılları arasında Osmanlı Devletinin içine girdiği mücadelenin çeşitli safhalarında görevler yaptıktan sonra Moskova'ya gelmiş ve 1923 yılında buradan da ayrılarak tekrar İstanbul'a gelmiştir. Türkiye'ye geldikten sonra Konya'nın (Cihanbeyli ilçesine bağlı) Reşâdiye (Böğrüdelik) köyüne yerleşmiş ve bir müddet orada kalmıştır (1925-1933). A. İbrahim, 1933'den ölümüne kadar Tokyo'da kalmış ve orada 1937 yılında bir de cami yapılmasını sağlayarak bu camide imam olmuştur. Faaliyetlerini orada sürdürdüğü bir sırada, 17 Ağustos 1944'de vefat etmiştir. Cenazesi Tokyo'da defnedilmiştir[147].

Abdürreşid İbrahim'in belli başlı eserleri şunlardır: *Livâü'l-Hamd*, İstanbul 1885; *Çolpan Yıldızı*, 1. baskı, İst. 1890, 2. baskı St. Petersburg 1907; *Bin Üçyüz Senelik Nazra*, St. Petersburg 1905; *Vicdan Muhakemesi veya İnsaf Terazisi*, St. Petersburg 1906; *Tercüme-i Hâlim Yâki Başıma Gelenler*, St. Pet. trz.; *Aftonomiya Yâki İdare-i Muhtâriye*, St. Petersburg 1905; *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişâr-ı İslâmiyet*, 2 cilt, İst. 1328-1331/1910-1912 (Bu eser Arapça ve Japonca'ya çevrilmiştir. Latin harfleri ile de basılmıştır, ancak birçok hatalar vardır. Bkz. Abdürreşid İbrahim, sad. Mehmed Paksu, *20. Asır başlarında Âlem-i İslâm ve Japonya'da İslâmiyet*, 2 cilt, İst. 1987, Yeni Asya Yay.)...vb. Abdürreşid İbrahim, bunların dışında 22 cüzlük *Mir'ât Yâki Közgi*, St. Petersburg 1900-1903, Kazan 1903-1909 adlı dergi niteliğinde bir risâlesi de vardır. Ayrıca, *Ülfet*, St. Petersburg 1905, *Tilmiz*, Arapça, St. Petersburg, 1906, *Necât*, St. Pet. 1907), *Teârüf-i Müslimîn*, İst.-1910, *İslâm Dünyası*, İst.-1911... gibi gazete ve dergiler çıkarmış Kazan ve İstanbul'da yayımlanan birçok dergi ve gazetede yazılar yazmıştır.

---

147 İ. Türkoğlu, *a.g.e.*, s. 15-101; M. Uzun, a.g.m., s. 295-297.

g) Keşşaf Tercümanî (ö. 1877-1943)

Tam adı, Keşşâfeddin b. Kıvâmeddin b. Kemâleddin b. Tercüman b. Kulşerif b. İsmail b. Yusuf el-Bulgârî'dir. 22 Haziran 1877 (1294 h.)'de eski bir Bulgar kenti olan Ispas uyezdi Encere (Yemkina) köyünde doğmuştur. Kazan'da Mercânî Medresesi'nde Mercânî'nin oğlu Burhaneddin Muhammed b. Harun Şehâbeddin Mercânî'den okumuş ve aynı medresede 4-5 yıl ders okutmanın yanında resmî mekteplerde muallimlik yapmıştır. 7 Ağustos 1904'de imam, hatip ve müderrislik için imtihana giren Tercümânî, tam bir ay sonra 7 Eylül'de Kazan'da Yaña Biste'de (Yeni Mahalle'de) 11. mescide imam olmuştur. Arapça, Farsça ve Rusça'yı iyi bilen Tercümânî, bir taraftan imamlık yaptığı mahallenin medresesinde dersler verirken diğer taraftan da Muhammediye Medresesi'nin muallimler heyetine girmiş ve burada dersler vermiştir (1912-1917). 1917 Mayıs'ındaki toplantıda Orenburg Müftülüğü kadılığına seçilen Tercümânî, daha sonraki toplantılarda da tekrar kadı seçilmiştir[148].

Tercümânî, 1926'da Mekke'deki Dünya Müslümanları Nedvesi'ne katılmış ve 17 Ekim 1938'de tutuklanarak hapse atılmıştır. Onun Vologda bölgesindeki sürgün kamplardan birinde birçok eziyetler çektiği ve nihayetinde 1943 yılında bu kampta iken vefat ettiği bilinmektedir[149].

Keşşaf Tercümânî, Kazan'da yayımlanan *ed-Din ve'l-Edeb* başta olmak üzere çeşitli Tatar süreli yayınlarında makaleler yayımlamıştır. Bolşevik devriminden sonra ise Orenburg Müftülüğü adına yayımlanan *İslâm*

---

148 Bkz. Âlimcan Barûdî'nin onun hakkında yazdığı hal tercümesi, R. Fahreddin, *Âsâr*, c.3, yazma, vr. 316(a)-316(b); Rızâeddin b. Fahreddin, *Mahkeme-i Şeriyyemiz Müftülerimiz ve Kadılar Hakkında*, yazma, vr. 139(a).

149 R. Ötebay-Kerîmî, a.g.m., *Gasırlar Avazı-Ekho Vekov*, 1996-1/2, s. 177-179.

Mecellesi isimli bir dergiyi hem çıkarmış hem de yazılar yazmıştır.

h) Zâkir Kâdirî (ö. 1955):

Tam adı Zâkir Halimoğlu Kâdirî'dir. Samara bölgesinde Birindiy'e bağlı Abdullah köyünde doğmuştur. Kendi bölgesindeki tahsilinden sonra Medine ve Kahire'de okumuştur. 1907-1917 yılları arasında Orenburg'daki Hüseyniye ve Ufa'daki Âliye medreselerinde felsefe, psikoloji ve mantık dersleri okutmuştur. Zâkir Kâdirî, 1914 yılı başından itibaren, 1913 yılında Ufa'da çıkmaya başlayan *Turmış* gazetesinin başmuharrirliğini yapmıştır. Bu görevini 1917'ye kadar devam ettirmiştir. Zaten gazete de 29 Nisan 1918'de kapatılmıştır[150].

Zâkir Kâdirî, Bolşevik devrimi sonrasında memleketinden ayrılarak Türkiye'ye yerleşmiş ve Türkiye'de 1955'de vefat etmiştir[151].

Zâkir Kâdirî'nin, çoğu, kendi başmuharrirliğini yaptığı *Turmış* gazetesinde olmak üzere, gazete ve dergilerde birçok makalesi yayımlanmıştır. Basılmış eserlerinin çoğu tercümedir. Telif olarak yazdığı bir kaç eseri de vardır. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Kuvvet ve Ruh*, Ufa 1910; *Kızlar Dünyası*, Kazan 1911; *Hatın Kız Meselesi*, Ufa 1915; *Memleket İdaresi Reveşleri*, Ufa 1917; *Yaña Kadın, Kadınlar Hürriyeti*, (Kasım Emin'in *Mer'etü'l-Cedîde ve Tahrîrü'l-Mer'e* adlı eserlerinin tercümesi), Kazan 1909; *Turmış hem Din*, (Refik Bek el-Azm'ın *Tenbîhü'l-İfhâm ilâ Metâlibi'l-Hayâti'l-İçtimâiyye* adlı eserinin tercümesi).

---

[150] Bkz. *İslâm, Bilişme-Süzlik*, s. 64-67; İ. Ramiyev, Vakıtlı Tatar Matbûatı, s. 28-29.

[151] Muhammed Allam Mustafa, "Zakir Kâdirî Ugan Cenapları", *Türk Dünyası Aydınları Sempozyumu Bildirileri* (23-26 Mayıs 1996), Kayseri 1996, s. 435-438.

ı) Cemaleddin Velîdî (ö. 1887-1932)

Cemaleddin Velîdî'nin biyografisi hakkında ciddi bir malumat yoktur. *Tatar Edebiyatı Tarihi*'nin 4. cildinde[152] ona ayrılan 14 sahifelik bölümde maalesef hayatı ile ilgili herhangi bir bilgi verilmemektedir. Onun hakkında bulabildiğimiz bilgiler oldukça azdır. Son zamanlarda ortaya çıkan bazı arşiv belgeleri onunla ilgili bazı bilinmeyen hususları açıklığa kavuşturmuştur[153]. 12 Ekim 1887'de Apas'da (bugünkü Apastovskiy rayonu) doğan Velîdî, sırasıyla, bir Rus mektebinde, Kazan'da bir medresede ve Bûbi Medresesi'nde okumuştur. 1910-1911 yıllarında Kazan'da 17. medresede öğretmenlik yapan Velîdî, 1911-1917 yılları arasında Orenburg'daki Hüseyniye Medresesi'nin ilk ve orta kısmında Türk dili öğretmenliği yapmıştır. Velîdî, 1915'den itibaren de Orenburg'da yayımlanan *Vakıt* gazetesinde görev almış, hatta bu gazetenin kısa bir süre editörlüğünü üstlenmiştir. Bolşevik devrimi sonrasında kısa bir süre *Kurultay* gazetesinde çalışan (Şubat-Eylül 1917) Velîdî, Kazan'da kalmış ve önceleri birkaç köyde öğretmenlik yapmış, sonraları da 1921-1923 yılları arasında Kazan'daki *Vostoçno-Pedagogiçeskiy İntsitut* (Şark Pedagoji Ensitüsü)'de[154] edebiyat öğretmenliği görevinde bulunmuştur. Cemaleddin Velîdî, 30 Kasım 1932 tarihinde Bolşeviklerce öldürülmüştür[155].

---

[152] Bkz. *Tatar Edebiyatı Tarihi*, 4. cilt, Kazan 1989, Tat. Kit. Neş., s. 330-344.

[153] Süleyman Rahimov, "Dj. Validi: 'U Menya Raznoglasiya s Sovvlastyu' ", *Gasırlar Avazı-Ekho Vekov*, 1996/1-2, s. 150-173 (Bu makalede Sovyet gizli servisi GPU'nun düzenlediği soruşturma evrakları ve Velîdî'nin bazı yazıları yer almaktadır).

[154] Bu enstitü, 1919-1922 yılları arasında Vostoçnaya Akademiya (Şark Akademisi) olarak isimlendiriliyordu. 1922-1934 yılları arasındaVostoçno-Pedagogiçeskiy İntsitut olarak, bugün ise Kazanskiy Pedagogiçeskiy Universitet (Kazan Pedagoji Üniversitesi) olarak anılmaktadır, bkz. S. Rahimov, a.g.m., *Gasırlar Avazı-Ekho Vekov*, 1996/1-2, s. 152.

[155] S. Rahimov, a.g.m., *Gasırlar Avazı-Ekho Vekov*, 1996/1-2, s. 150-152; A. Battal Taymas, *Rus İhtilâlinden Hatıralar*, İst. 1947, s. 111-116.

Cemaleddin Velîdî, edebiyat tenkitçiliği ile şöhret kazanmıştır. Çeşitli gazete ve dergilerde birçok makale yazmıştır. Yazdığı bazı makalelerde "Celey" müstear ismini kullanmıştır. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Tatar Edebiyatının Barışı*, Orenburg 1912; *Milliyet Meselesi*, Orenburg 1917; *Oçerki İstorii Obrazovannosti i Literaturı Tatar*, Moskova 1922.

i) Ahmed Hâdi Maksûdî (ö. 1868-1941)

1868'de Kazan civarında Taşsu köyünde doğmuştur. İlk tahsilini babası Nizamettin Hazret'ten alan Maksûdî, Kazan'da Gölboyu Medresesi'nde tahsil görmüştür. Arapça ve Farsça'yı çok iyi öğrenen Hâdi Maksûdî, 1894'de İstanbul'a gitmiştir. İstanbul'da Ahmet Midhat Efendi ve *İkdam* gazetesi redaktörü Cevdet Bey ile görüşmüştür. İstanbul'dan Bahçesaray'a geçerek İsmail Bey Gaspıralı ile de görüşen Maksûdî, Kırım'da iken Zincirli Medrese'de Arap Edebiyatı, Mantık ve Akâid dersleri vermiştir. Burada iki yıl kaldıktan sonra 1896'da Kazan'a dönmüştür. 1896-1899 yılları arasında Uçitelskaya Şkola (Öğretmen Okulu) kurslarını tamamlayarak öğretmen olmuştur. Maksûdî, 1906-1918 yılları arasında Kazan'da *Yuldız* gazetesini çıkarmış ve bu gazetenin redaktörlüğünü yapmıştır[156].

Ahmet Hâdi Maksûdî, Rusya Müslümanlarının siyasi hareketi olan *İttifak-ı Müslimîn* partisinin de kurucuları arasında yer almıştır. Döneminin gazete ve dergilerinde birçok yazılar yazmış ve çeşitli ders kitapları yayımlamıştır. A. Hadi Maksûdî, 1917 Ekim ihtilâlinden sonra

156 Feride Gaffarova, "Ahmet Hadi Maksûdî", *Gasırlar Avazı-Ekho Vekov*, 2000/3-4, s. 103-106; Akdes Nimet Kurat, "Kazan Türklerinin Medeni Uyanış Devri", *AÜDTCF Dergisi*, c. XXIV, sayı: 3-4, Temmuz-Aralık 1966, s. 180-181; A. Battal Taymas, *Kazanlı Türk Meşhurlarından İki Maksûdîler*, İst. 1959.

emekli olmuş ve çeşitli baskılara maruz kalmıştır. İlk olarak 16 Ocak 1933'te karşı devrimci olarak suçlanıp tutuklanmış ve ardından üç yıl Kirov şehrinde sürgün hayatı yaşamıştır. 1938'de tekrar tutuklanan Maksûdî, Panislamist ve Pantürkist olarak suçlanmış ve aynı yıl Kazan Psikiyatri Hastanesi'ne yatırılmıştır. Şubat 1939'da da hastalığının ciddiyeti sebebiyle dosyası kapatılmıştır. 1941'de hayata gözlerini yuman Maksûdî, 1995 yılında aklanmıştır[157].

j) Ayaz İshâkî (ö. 1878-1954)

Şubat 1878'de Çistay'a bağlı Yevşirme köyünde bir molla ailesinde doğmuştur. Önce Çistay Medresesi'nde 3 yıl okuduktan sonra (1890-1893) Kazan'daki Gölboyu Medresesi'ne girmiştir(1893). A. İshâkî, 1898-1902 tarihleri arasında Kazan'daki *Uçitelskaya Şkola* (Öğretmen Okulu)'da eğitim görmüştür. *Uçitelskaya Şkola*'da okurken Emirhanovlar Medresesi'nde A. Hâdi Maksûdî ile birlikte bir süre öğretmenlik yapmıştır. Bu son iki okulda ceditçilik hareketi ve Rus edebiyatıyla yakından tanışmış ve oldukça etkilenmiştir. 1902'de bu okulu bitirdikten sonra Orenburg'daki Hüseyniye Medresesi'nde öğretmenlik yapmıştır ve bir yıl sonra ayrılmıştır[158].

Gençlik dönemlerinde, ceditçi görüşlerinin yanında Sosyalist Devrimci (SR) fikirleri savunan A. İshâkî, sol çizgide devrimci bir ceditçilik anlayışı yerleştirmeye çalıştıysa da başarılı olamamıştır. Bu arada bir kaç kere tutuklanıp sürgün edilmiştir. 1906'da okul arkadaşı Fuat

---

[157] Aynı yerler.

[158] Mansur Hesenov, "Tatar Rinissansının Böyik Kaharmânı", *Gayaz İshâkıy, Eserler,* c. 1, haz. Lena Gaynanova, Kazan 1998, Tat. Kit. Neşr., s. 5-8; Tamurbek Devletşin, "Türklerin Birliği ve Hürriyeti Uğrunda Yorulmak Bilmeyen Savaşçı", *Muhammed Ayaz İshâkî Hayatı ve Faaliyeti,* 100. Doğum Yılı Dolayısıyla kitabı içinde, Ank. 1979, Ayyıldız Mat., s. 23-34; Tamurbek Devletşin, *Sovyet Tataristanı,* çev. M. Emircan, Ank. 1981.

Tuktarov'la birlikte *Tañ Yuldızı* gazetesini çıkarmışsa da 63 sayı çıkan gazete aynı yılın Eylül'ünde kapatılmıştır. Gazetecilik faaliyetini Nisan-Ağustos 1907 arasında *Tavış* gazetesinde devam ettiren İshâkî, 1913 yılından itibaren St. Petersburg'da *İl* (1913-1915) gazetesini çıkarmaya başlamış ve bu gazete ile birlikte milliyetçi bir çizgide yer almaya başlamıştır. 1917 Bolşevik devrimine kadar; *Söz* (Moskova-1915-1916) ve *Bizniñ İl* (1916-1917) gazetelerini çıkaran Ayaz İshâkî, 1917'de Moskova'da yapılan toplantıya katılmış ve ardından Ufa'da açılan Millî Meclis'de Türkçüler safında aktif faaliyette bulunmuştur. Bolşeviklerin baskısı sonucu 1918'de vatanından ayrılarak Çin'de, Japonya'da, Paris, Berlin, Varşova ve nihayet Türkiye'de yaşamıştır[159].

Mülteci olarak yaşadığı hayatının geri kalan kısmında da oldukça faal olan Ayaz İshâkî; *Millî Yol* (1928), *Yaña Millî Yol* (1930-1939), *Millî Bayrak* (1935-1945) gibi dergi ve gazeteleri çıkarmıştır. A. İshâkî, 1931'de Kudüs'de yapılan Müslüman Kurultayı'na da katılmıştır. 1954'de Ankara'da vefat ederek, İstanbul'da defnedilmiştir[160].

Ayaz İshâkî, Tatar ceditçilik hareketi içinde marifetçi kanatta yer alan önemli bir isimdir. Gerek yazdığı makaleler, gerekse çok sayıdaki edebî romanları ile halk üzerinde önemli etkisi olmuştur. Makalelerinde ve özellikle romanlarında eğitim, dil, ahlâk...vb. millî ve dinî ko-

---

159 Mansur Hesenov, *a.g.m.*, s. 8-30, T. Devletşin, *a.g.e.*, aynı yerler. İdil-Ural bölgesinde çıkardığı gazeteler hakkında fazla bilgi için bkz. İ. Ramiyev, *Vakıtlı Tatar Matbûatı*, s. 16-18; A. İshâkî, "Gazetecilik İşinde 25 Yıl" (1931'de kendisinin çıkardığı *Millî Yol* dergisindeki makalelerinden seçilmiş ve Latinceye aktarılmış makaleler), *Muhammed Ayaz İshâkî Hayatı ve Faaliyeti*, kitabı içinde, s. 226-252.

160 M. Hesenov, a.g.m., s. 27-29; Mülteci olarak gezdiği bölgelerde çıkardığı gazete ve dergiler için ayrıca bkz. Ahmed Tahir, "Ayaz İshâkî'nin Millî Yol ve Millî Bayrak'taki Yazılarının Konuları", *Muhammed Ayaz İshâkî Hayatı ve Faaliyeti*, kitabı içinde, s. 112-131.

nuları devamlı olarak işlemiştir. Başlıca eserleri şunlardır: *Taallümde Saadet*, Kazan 1899; *Kelepûşçi Kız*, Kazan 1900; *Oçraşu Yâki Gülizar*, Orenburg 1903; *Bay Oğlu*, Orenburg 1903; *İki Yüzyıldan Son İnkıraz*, Kazan 1904; *Zindan*, Kazan 1907; *Soldat*, Kazan 1908; *Turmış mı Bu?*, Kazan 1911; *Familiya Saadeti*, Kazan 1912; *İdil-Ural* (siyasi nitelikli eser), Berlin 1933 (bu eser Tatarcadır. Ayrıca aynı yılda Paris'de Fransızca ve Rusçası birlikte, 1934'de Tokyo'da Japonca, 1938'de Varşova'da Lehçe ve 1988'de Londra'da Rusça, 1991'de Kazan'da Rusça ve 1992'de Tataristan'ın Yar Çallı (Naberejnıe Çelnı) şehrinde Tatarca olarak basılmıştır).

II. Bölüm
Dinî Düşüncede Ceditçilik

A. Felsefî ve Kelâmî Değerlendirmeler

1. Akıl-Vahiy İlişkisi: İlim ve Dini Uzlaştırma

a) Akıl ile Vahiy İkiz Kardeştir

XIX. asrın son çeyreği ile XX. asır başlarında İdil-Ural bölgesinde en çok tartışılan dinî problemlerden biri, akıl-vahiy ilişkisi ve bunun bir başka yansıması olarak ilim ve dini uzlaştırmanın mümkün olup olmadığıdır. Tatar ceditçilerinin bu problemi gündeme getirmelerinin iki önemli sebebi vardır. Bunlardan birincisi; toplumun ve bir kısım ulemanın, Batı'da gelişen tabii bilimlerle din arasında bir zıtlık görmesi, tabii bilimlerin dini dışladığını düşünmesidir. Toplumdaki bu yanlış ilim anlayışı neticesinde dinî ilimler esas kabul edilmekte, sözkonusu tabii bilimlerin mektep ve medreselerde okutulması zorlaşmakta, bu da ceditçilerin meseleyi sık sık gündeme getirerek tartışılmasına vesile olmaktadır. İkincisi ise; dinî ilimlerde dahi aklın devre dışı bırakılıp taklidin esas tutulmasıdır.

Bu hususta ceditçilere öncülük eden isim, Abdünnasîr Kursavî'dir. O, bilhassa, fıkıh ve kelâm konusundaki fikirleri ile aklın önemini vurgulamakta ve kör taklidin reddedilmesi gerektiğini[1] savunmaktadır. Kursavî'nin bu konudaki görüşleri kendisinden sonra gelen ceditçilere bir ışık vazifesi görmüştür. Nitekim ondan hemen sonra gelen ceditçilerden Şehâbeddin Mercânî, akıl ile vahyin (hikmet ile şeriatin) ikiz kardeş oldukları ve her ikisi de aynı kaynaktan beslendiği için, doğruya ulaşmada eşit durumda bulundukları görüşünü savunmaktadır[2]. Bu konuda "şeriat, hikmeti yalanlamaz" ilkesini koyan Mercânî'nin, bu görüşünü, ilk İslâm ulemasının fen bilimlerine olan hizmetlerinden yola çıkarak temellendirip öğrencilerine anlattığı bilinmektedir. Dolayısıyla ona göre din ile ilim birdir. O, hiçbir ilmin (hangi ilim olursa olsun) bizatihî bâtıl ve reddedilmiş olmadığını söylemekte, ilim ehlinin hatalarının veya bir ilmi kötü amaçlar için kullanmanın o ilme zarar veremeyeceğine inanmaktadır[3]. İlim ve dini bir kabul etmesine rağmen ilimleri aklî ve naklî ilimler olarak ikiye ayıran ve İbn Haldun'un *Mukaddime*'si tarzında *Mukaddimetü Vefiyyeti'l-Eslâf* adlı bir eser kaleme alan Mercânî'nin, bu tasnifinde tamamen İbn Haldun'un tesirinde kaldığı[4] görülmektedir. O, başta İmam Gazâlî olmak üzere, büyük âlimlerin de akıl ile nakli uzlaştırdığını zikretmekte, ancak bazı âlimlerin ve halkın çoğunun aklî ilimleri dışladığından ve hatta bu-

---

[1] Bkz. Kursavî, *el-İrşâd*, s. 2-62.

[2] Şehâbeddin Mercânî, *Kitâbu Nâzûrati'l Hakk fî Farziyyeti'l 'İşâi ve in Lem Yegibi'ş Şafak*, Kazan 1287/1870, Hazane Mat., s. 119.

[3] Mercânî, *Mukaddime*, s. 301; *Hakku'l-Marife*, s. 54; K. Tercümânî, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 267-268.

[4] Bkz. *Mukaddime*, s. 298-338; U. Aziz, "Mercânî'niñ Ulûm, Fünûn ve Sanayiga Karaşı", *Mercânî* mec., s. 323-332; Aydar Yüzeyev, *Mirovozzrenie Ş. Mardjani i Arabo-Musulmanskaya Filozofiya*, s. 58-65.

nunla uğraşanları tekfir ettiğinden[5] yakınmaktadır. Ona göre, özellikle tabiat olaylarının sebeplerinin ortaya konulması ile Allah'ın yaratması arasında büyük bir yanlışlığa düşülmekte ve bu sebeple aklî ilimler inkâr edildiği gibi, böyle bir inkârın dine yardımcı olduğu da sanılmaktadır. Bu açıdan Mercânî'nin nazarında İslâm'a ters gibi gösterilen bu ilimler, esasında, inkâr edilemeyecek derecede açık delillere dayanmaktadır[6].

Akıl vahiy ilişkisi konusunda zikredilen bu fikirler, Kur'ânî kaynaklıdır[7]. Bu görüşler, Mercânî'nin dönemi açısından bir yenilik olmakla birlikte, geçmişte, başta Gazâlî olmak üzere, bazı büyük âlimlerin ve filozofların savunduğu temel hususlardır. Meselâ Gazâlî, akıl ile vahyi, din ile ilmi birleştirmenin mümkün olduğunu, aklın ve naklin birer asıl olarak alınıp her ikisine de layık olduğu değerin verilmesi gerektiğini[8] savunmaktadır. Bu ise hemen hemen Mercânî'nin görüşlerinin aynısıdır. Gazâlî dışında; Kindî, Farabî, İbn Rüşd gibi filozoflar da din ile ilmi uzlaştırmaya çalışmışlardır[9].

Mercânî'nin bu fikirleri birçok ceditçiye örnek olmuştur. Onun yakın takipçilerinden Şemseddin Muham-

---

5 Mercânî, *Mukaddime*, s. 301,342 (Mercânî, İslâm dünyasının gerilemesindeki en önemli sebepler arasında aklî ve felsefî ilimlerin dışlanmasını sayar).

6 Mercânî'nin bu görüşleri ile ilgili olarak bkz., *Mukaddime*, s. 298-303.

7 Fazla bilgi için bkz. Hilmi Demir, *Kur'ân'da Akıl-Vahiy İlişkisi*, AÜSBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1995, s. 49-85.

8 Gazâlî, *İhyau Ulûmi'd-Din, Meâricü'l-Kuds*'de ve *Kânûnu't-Tevil* adlı eserlerinde bunu savunmaktadır, bkz.Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1997, s. 213-218; Ruhattin Yazoğlu, *Gazâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, Atatürk Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1998, s. 62-65; İbrahim Agâh Çubukçu, *Gazalî ve Şüphecilik*, Ankara 1989, s. 71-72.

9 Bkz. M. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 150-158; İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, çev. Süleyman Uludağ, İst. 1985, s. 163-164.

med b. Molla Nurmuhammed Kültesî (Tâhirî), yeni astronomik keşiflerle ilgili yazdığı risâlesinde; karşı çıkanlar olsa da din ve ilmin bir olduğu görüşünü savunmakta, yapılan ilmî keşiflerin ve tesbitlerin (meselâ çeşitli gök olayları ve tabiat olayları gibi) Allah'ın kudret ve iradesiyle veya nasla çatışmadığını ispat etmeye çalışmaktadır[10]. O, bu risâlesinde, isminden de anlaşıldığı gibi, zaman zaman *Kur'ân* âyetlerini bazı ilmî keşiflerle yorumlamayı da denemektedir[11]. Ancak onun bu şekilde dini medeniyete tatbik etme çabası kendisinden sonraki bazı Tatar ceditçilerince tenkid edilmiştir[12]. Daha sonraları benzer bir "tatbik"i Ziyâeddin Kemâlî'nin yaptığı görülmektedir, ancak onun fikirlerinin de gerek döneminde gerekse daha sonraları ceditçilerce tenkid edildiği bilin-

---

[10] bkz. Şemseddin Muhammed b. Nurmuhammed Kültesî, *Hey'et-i Cedîde*, özellikle s. 6-8, 29-32.

[11] Ş. Kültesî, *a.g.e.*, s. 16, 26, 30, 41-49. Her ne kadar Kültesî, bu şekilde dini medeniyete tatbikten amacının nasların, tam olarak, bahsettiği ilmî keşiflerle yorumlanacağı anlamına gelmeyeceğini, bunu, fen bilimlerine karşı mevcut taassubu ortadan kaldırmak için yaptığını söylese de (bkz. *aynı eser*, s. 56) o, dönemindeki ilmî keşifleri naslara tatbik etmeye çalışmıştır.

[12] Meselâ bu tenkidi yapanlardan biri olan Musa Carullah, din ile ilmin birbirine ters şeyler olmadığı için dinin medeniyete tatbik edilemeyeceğini söylemektedir. Çünkü Carullah'a göre, ilim, ahlâk ve maarifçe yükselmek zaten İslâm'ın bir fer'idir. Böyle olunca "tatbik" kelimesini kullanmak dinin sınırlarını insanların ürettikleri ile sınırlandırmak olacağından yanlıştır, bkz. M. Carullah, "Kavâid-i Fıkhıyye", *Şûra* 1911/2, s. 43-44; M. Carullah, *Edebiyât-ı Arabiye*, s. 16-17. Bir diğer ceditçi Meyan Abdülevvel Gıfârî de nasları ilmî keşiflere tatbik etmenin uygun olmayacağı görüşündedir. Ona göre o gün için tesbit edilen ilmî keşiflerin bir zaman sonra ortadan kalktığı müşahede edilmektedir M. A. Gıfârî, "Akıl ile Nakil Meselesi", *Şûra* 1913/8, s.228-229. Âlimcan Barûdî ise, medeniyetin getirilerini düstur olarak alıp dine o gözle bakmanın yanlışlığına işaret eder ve tam aksine dini iyice öğrenip o gözle medeniyete bakmak gerektiğini savunur, bkz. "Mecellenin Vazifesi", *ed-Din ve'l-Edeb*, 1906/11, s. 337-339. Bir başka ceditçi Keşşaf Tercümânî de, dini medeniyete tatbik meselesinin, dinlerin, özellikle de İslâm'ın, medeniyet ve maarife zıt olduğuna dair aleyhteki görüşlere karşı bir savunma mahiyetinde ortaya çıktığından sözetmektedir, bkz. K.Tercümânî, "Akâid ve Kelâm", *ed-Din ve'l-Edeb*, 1907/5, s. 138-140.

mektedir[13]. Şemseddin Kültesî'nin dikkati çeken görüşlerinden birisi de; geçmişte reddedilen veya inkâr edilen bazı ilimlerin o dönemlerde henüz yeterince gelişmediği için birtakım yanlışlara düşebildiklerini savunmasıdır. O, zamanla ilimler geliştikçe bedihiyyât-ı akliyye hükmünü aldığını ve artık böyle bir inkârın mümkün olamayacağını belirtmektedir[14].

XIX. Yüzyılın sonlarından itibaren Tatar ceditçiliği içerisinde sivrilen iki şahıs; Abdürreşid İbrahim[15] ve Muhammed Necip Tünterî[16] de akıl vahiy ilişkisi konusunda Mercânî'nin fikirlerini takip etmektedirler. Her iki ceditçi de İslâm'ın ilk dönemlerini örnek vererek, Müslümanların o dönemlerde ilmin en yüksek derecelerine eriştiklerini ve Batı'da gelişen bilimlerin temelinde de Müslüman âlimlerin çalışmalarının bulunduğunu savunarak İslâm'ın fen bilimlerine karşı olduğu iddialarının yanlışlığına işaret etmekte ve bu görüşte olanları İslâm'ı iyi anlamaya davet etmektedir.

Âlimcan Barûdî de, özellikle, akıl ve vahyin ikiz kardeş olduğu görüşünden çok etkilendiği için Mercânî'nin fikirlerinin takipçisi olmuştur[17]. O, 1906 yılının Mart

---

[13] Bkz. Ziyâeddin Kemâlî, *Dinî Tedbirler*, s. 29-52, 58-75; M. Carullah, *Büyük Mevzûlarda Ufak Fikirler*, s. 67-105; M. Hanefi Muzaffer, "Dini Tedbirler Hem Ufak Fikirler İsimli Kitaplar Hakkında Muhakeme-IV", *Şûra* 1916/7, s. 167-168; A. Battal Taymas, *Ben Bir Işık Arıyordum*, İst. 1962, s. 183-184; Seyyid Şerif Ahmet Cihanşin, Ziya Kemâlî'nin ismini zikretmeden, sadece âyetlerin anlamlarıyla fennî keşiflerin özdeşleştirilmesinin sakıncasından sözetmektedir, bkz. S. Ş. Ahmed Cihanşin, "Tenbihler Hakkında Bir İki Söz", *Şûra* 1913/15, s. 467-469.

[14] Ş. Kültesî, *a.g.e.*, s. 34-35.

[15] Abdürreşid İbrahim, *Mir'ât Yâki Közgi*, 11. cüz, s. 4-6.

[16] Ş. Kültesî, *a.g.e.*, s. 62-63. Tünterî, bu görüşlerini Kültesî'nin kitabına yazdığı takrizde belirtmiştir. Tünterî, benzer görüşleri Kültesî'nin kitabı aleyhine yazılmış kitaplara bir cevap mahiyetinde yazdığı, iki kısımdan oluşan risâlesinde de zikretmiştir, bkz. M. N. Tünterî, *Hudûs-ı Aleme İtikad Cihetinden Bir Nazar*, Kazan 1900, Üniv. Mat., s. 60-61, 81-83.

[17] Barûdî bunu bizzat kendisi söylemektedir bkz. *Mercânî* mec., s. 526.

ayında yayınına başladığı *ed-Din ve'l-Edeb* dergisinin henüz ilk sayılarından itibaren bu tarz görüşler ortaya koymaktadır. O, İslâm dininin akıl ve hikmete uygun olduğunu, dinî hükümlerin akla hitabettiğini ve sözkonusu bu dinî hükümlerin pek çok hikmet ve maslahatı içerisinde barındırdığını, örneklerle, açıklamaktadır. Dinin, ne akılla ne de maarifle çatışmadığının da üzerinde duran Barûdî, yeni yetişen talebelere ve halka bunun en iyi bir şekilde anlatılmasını, bu sebeple de "felsefe-i diniyye"nin âlî medreselerde okutulmasını zarûrî görmektedir. Böylece misyonerlerin İslâm'ı, akla ve yeni bilimlere ters veya aykırı gibi gösterme çabalarının da önüne bir set çekilmiş olacaktır. Onun, bu görüşlerine destek olarak, İmam Gazzâlî'nin *İhyâ*'sından, Şah Veliyullah'ın *Huccetülla-hi'l-Bâliga*'sından deliller getirdiği görülmektedir[18].

İslâm'ı akla ve yeni bilimlere aykırı gösterme çabalarına dikkat çeken bir diğer ceditçi âlim Rızâeddin b. Fahreddin ise ilim ve dinin, bilhassa İslâm sözkonusu olduğunda, birbiriyle uyuştuğunu ifade etmektedir. Dini akılla ve ilimle çatışıyor göstermenin dini iyi bilmemekten kaynaklandığını söyleyen R. Fahreddin, nasların akla hitap ettiğini, nasların sınırlı, olayların ise sınırsız olduğunu, aklın çeşitli metodlarla naslarda bulunmayan konularda hüküm vermesi gerektiğini izah etmektedir[19]. Bu arada dinî olanla dünyevî olan arasında bir ayrıma giden

---

[18] Bkz. "İtikâd ve İbâdâttan Başka Bablarda da Bende Dinge Muhtaçtır, Akıllar Şeytan ve Vehm Adaştıruvundan Niçük Kutula?", *ed-Din ve'l-Edeb*, 1906/2, s. 8-10; "Şakirdlernin Tilegen Derslerinden Biri Felsefe-i Diniyye", *ed-Din ve'l-Edeb*, 1906/3, s. 71-74. (A, Barûdî, bu dergideki yazıların birçoğunun muharriridir, ancak o kendi yazılarına ismini koymaz, başkalarının kaleme aldığı diğer yazılar ise kime aitse onların isimleriyle yayınlanır. Bu sebeple, Barûdî ile ilgili sözkonusu dergiye yaptığımız referanslarda, ismi açıkça yazılmadığı müddetçe, sadece makale adına yer vereceğiz).

[19] R. Fahreddin, *Dinî ve İçtimâî Meseleler*, s. 84, 143-145; *Cevâmiu'l-Kelim Şerhi*, Orenburg 1916, Hüseyinov ve Şürekası'nın Paravay Mat., s. 304-306.

R. Fahreddin'e diğer bir ceditçi, Musa Carullah, itiraz etmektedir.

Carullah da din ile ilmin, akıl ile naklin birbiriyle uyuştuğunu, uzlaşmaz gibi görünen durumların her iki tarafın taassuplarından kaynaklandığını ve zamanla, keşifler arttıkça, bu taassup ve gururun ortadan kalkmasıyla din ile ilmin uzlaşmaz gibi görünen yanlarının ortadan kalkacağını, insanların dine daha çok sarılacağını ifade etmektedir. Aynı husus Ziyâeddin Kemâlî tarafından da savunulmaktadır[20]. Carullah, bu konuyu şu ifadeleriyle sistemleştirmektedir: "Menkulün sıhhatı için akl-ı sarîha mutabakat zarûridir. Menkul-ı sahih daima makûl-ı sarîha mutabık olur. Ma'kûl-ı sarîha mutabık olmayan nakil hiçbir zaman sahih olmaz"[21]. Onun karşı çıktığı husus ise sırf "dînî" ve sırf "dünyevî" ayrımını gündeme getirerek, aklî ve naklî ilimler sınıflamasına gitmektir. Bu eleştirisiyle Rızâeddin b. Fahreddin'i hedef alan[22] Carullah, esasında bu itirazını geleneksel İslâm anlayışında mevcut olan aynı tarzdaki bir düşünceye karşı yaptığını söylemektedir. Onun nazarında İslâm dairesi hayat dairesi kadar geniştir ve bu ikisi birbirinden ayrılmaz[23].

---

[20] Ziyâedddin Kemâlî, *Felsefe-i İ'tikâdiye* (Felsefe-i İslâmiye'den 1. cüz), s. 3.

[21] Musa Carullah, *Edebiyât-ı Arabiye*, s. 9; "Kavâid-i Fıkhıyye", *Şûra*, 1911/2, s. 43-45. Carullah'ın, keşifler arttıkça din ile ilim arasındaki uzlaşmaz görünen yanların ortadan kalkacağı ve maddiyyûn gibi bazı yanlış anlayışların silineceği görüşlerine Şemseddin Kültesî de işaret etmektedir, bkz. *Hey'et-i Cedîde Usûlünü Nusûs-ı Şer'iyyeye Tatbik*, s. 33-34.

[22] Musa Carullah, *Mülâhaza*, Petrograd 1914, M. A. Maksutov Mat., s. 9-10. (Musa Carullah bu eleştirilerini Rızâeddin b. Fahreddin'in yayınlamış olduğu Dinî ve İctimâî Meseleler adlı kitabındaki bazı ifadeler üzerine yazmıştır bkz. s. 8. Carullah'ın bu kitabı R. Fahreddin'in sözkonusu eserini değerlendirmek için kaleme alınmıştır).

[23] M. Carullah, *Mülâhaza*, s. 9-10.

Carullah'ın bu fikirleri, esasında, akıl ile vahyin ikiz kardeş olduğu fikrine daha mutabıktır ve hayat ile din arasındaki ikiliği ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla Mercânî'nin de, dînî ve dünyevî ilimler ayrımıyla, farkında olmadan, aynı hataya düştüğünü söylemek mümkündür. Carullah bu konudaki görüşünü, *Kur'ân* ve sünnetin yalnız şer'î konularda değil aklî hususlarda da delil olabileceği görüşüyle pekiştirmektedir. Ona göre nasların birçoğu insanın aklını ön plana çıkararak ilmî ve içtimâî deliller sunmaktadır. İlâhiyatla ilgili *Kur'ân*'da geçen deliller aklî olduğu gibi, içkinin haram edilmesi konusunda tıbbî ve içtimâî zararlardan bahsedilmesi, yine zekât ve miras konusunda içtimâî faydalardan sözedilmesi bunun en basit örnekleridir[24]. Benzer örneklerden çıkan ceditçi yazar Abdullah Bûbî ise, meselenin bir başka yönüne dikkat çekmektedir.

Abdullah Bûbî de, İslâm'ın ilme zıt olmayıp, bilâkis "fennî bir din" olduğu, onun bütün hükümlerinin akla uygun bulunduğu ve ilimler geliştikçe İslâm'ın daha da kuvvetleneceği görüşündedir. O, naslarda dünyadaki hikmet ve maslahatlara uygun birçok ilmî hususa işaret edildiğine de dikkat çekmekte ve medreselerde dinî ilimlerle birlikte fennî ilimlerin okutulmasının gerek İslâm'ın iyi anlaşılması, gerekse din ve ilim uzlaşması açısından önemli bir vesile olacağı fikrini savunmaktadır[25]. Görüldüğü gibi Abdullah Bûbî'nin çabası da akıl ile vahyi uzlaştırmaya yöneliktir. O, "fennî din" kavramını, İslâm'ın hükümlerinin akla ve hikmete uygun olduğu anlamında kullanmaktadır. O, bu görüşlerini çeşitli hadislerle delil-

---

24 M. Carullah, *aynı eser*, s. 5-7.

25 bkz. Abdullah Bûbî, *Terakki-i Fünûn ve Maarif Dinsizliği Mucip mi?*, Kazan 1902, İ. N. Haritonov Mat., s. 2-12, 33-40 (Bûbî'nin burada kullandığı "fennî din" kavramı, İslâm'ın akıl ve hikmete uygun olması anlamındadır. Çünkü Bûbî'ye göre yalnızca dinî ilimlerin okunması taassuba, yalnızca fennî ilimlerin okutulması da dinsizliğe yolaçabilecektir, bkz. s. 2-12).

lendirmeye çalışmaktadır[26]. Din ve dünyanın bir bütün olduğunu vurgulayan Abdullah Bûbî, Avrupa'da dinin zamanının geçtiğini iddia edenlerin (pozitivistlerin) gerçek dini, yani İslâm'ı bilmediklerine işaret etmektedir. Çünkü ona göre, dine karşı yapılan saldırılar din zannedilen hurafelere yapılmaktadır[27].

İlim ve dinin uzlaştırılması konusunda diğer ceditçilerin çizgisi de hemen hemen Mercânî'nin fikirleriyle aynıdır. Meselâ benzer görüşleri savunan Keşşaf Tercümânî ve Muhammed Hanefî Muzaffer de dinin aklî ilimlere hilaf gösterilmesinin yanlış olduğunda müttefiktirler[28].

b) Nassın Tevili Meselesi

Akıl vahiy ilişkisi konusunda ortaya çıkan başka bir problem ise, akla aykırı gibi görünen nasların durumudur. Bu konuda ceditçilerin bir kısmı, mutlak nakli tevil etmekten çok aklın idrakten âciz olduğunu öne süren Kursavî'yi takip etmektedir. Meyan Abdülevvel Gıfârî (Gaffarî)[29] ve Musa Carullah, bu görüşe sahiptir. Ancak tevile karşı çıkan bu ceditçiler de mutlak olarak karşı çıkmamaktadır. Meselâ, Carullah, tevilin "lâzım" olarak ni-

---

26 Abdullah Bûbî'nin en çok kullandığı iki meşhur hadis; "Beşikten mezara kadar ilim isteyiniz", "Dünya isteyen kişi de, âhireti isteyen de, her ikisini isteyen de ilim öğrensin"... gibi hadislerdir. Bûbî, buradan hareket ederek, medreselerde fen bilimlerinin okutulmasının gerek ateizme, gerekse İslâm aleyhindeki fikirlere karşı mücadelede büyük yardımı olacağını da ifade etmektedir. Bkz. A. Bûbî, *Terakki-i Fünûn ve Maarif Dinsizliği Mucip mi?*, s. 11-13, 31-32.

27 A. Bûbî, *Hakikat*, 7. cüz, s. 202-203, 214-217.

28 Keşşaf Tercümânî, "Mercânî'nin Mesâil-i İtikâdiyede Tutkan Yolı", *Mercânî* mec., s. 225; M. Hanefi Muzaffer, "Dinî Tedbirler Hem Ufak Fikirler İsimli Kitaplar Hakkında Muhakeme-I", *Şûra* 1916/4, s. 93.

29 Meyan Abdülevvel Gıfârî, "Akıl ile Nakil Meselesi", *Şûra* 1913/8, s.228-229.

telenmesine karşı çıkarak onun "câiz ve mümkün" olduğunu, fakat tevil etmek yerine susmanın daha makbul olacağını ifade etmektedir[30]. Ceditçilerden Zakir Ayohanov ile Muhammed Hanefi Muzaffer de Carullah'ın görüşüne iştirak ederek, "câizdir"[31] demenin daha uygun olacağını söylemektedirler. Mercânî, R. Fahreddin gibi ceditçiler ise nassın tevilinden yanadır[32]. Abdullah Bûbî ve Şemseddin Kültesî de, aynı şekilde, aklın nakilden önce geldiği ve akla aykırı gibi görünen nassın tevil edilebileceği[33] kanaatindedirler. Özellikle R. Fahreddin, geçmişte tevile başvurulmayan konularda tevil olabileceği gibi, yanlışlığı ortaya çıkmış teviller yerine yeni tevillerin yapılabileceğini savunmaktadır. Buradaki ihtilaf, tevile verilen anlamdan çıkmaktadır. R. Fahreddin tevili meşhur ıstılâh anlamıyla, söze "zâhirinden başka bir anlam vermek"[34] olarak tanımlarken, Carullah buna karşı çıkmakta ve tevili, *Kur'ân*'ın kendi bütünlüğü içerisindeki ıstılâh anlamı olarak kabul ettiği, "sözün zahirini tahkik etmek"[35] olarak kabul etmektedir. Carullah'ı bu görüşe iten esas sebep, İslâm düşüncesi geleneğinde bu tarz tevillerin çok olması ve bu tevilleri yapan kelâmcıların, sözkonusu tevillerle vardıkları fikirleri kabul etmeyenleri ehl-i sünnet dışında mütâlaa etmeleri veya tekfir etmele-

---

30 M. Carullah, *Mülâhaza*, s. 11-12; (Carullah, R. Fahreddin'in *Dînî ve İçtimâî Meseleler* kitabındaki tevil "lazım"dır, sözünden yola çıkarak bu fikirleri serdetmektedir); *Edebiyât-ı Arabiye*, s. 9-10.

31 Zakir Ayohanov, "Dinî ve İçtimâî Meseleler İsimli Kitabnı İntikâd ve Takriz", *Şûra* 1915/5, s. 139; M. Hanefi Muzaffer, "Dinî ve İçtimâî Meseleler İsimli Eser Hakkında", *Şûra* 1916/10, s. 241-242.

32 Mercânî, *Nâzûratü'l-Hakk*, s. 119; Mercânî, *Hakku'l-Marife*, s. 25; Mercânî, *el- Hikmetü'l-Bâligati'l- Cinniyye fî Şerhi'l- Akaidi'l- Hanefiyye*, Kazan 1888, Vyaçeslav mat., s.59; Keşşaf Tercümânî, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 267; R.Fahreddin, Dînî ve İçtimâî Meseleler, s.10-11.

33 A. Bûbî, *Terakki-i Fünûn ve Maarif Dinsizliği Mucip mi?*, s. 11-15; Şemseddin Kültesî, *Heyet-i Cedîde*, s. 37-38.

34 R. Fahreddin, *a.g.e.*, s. 11.

35 M. Carullah, *Mülâhaza*, s. 12.

ridir[36]. Çünkü Carullah, Mercânî'den beri Tatar ceditçilerinin ısrarla savunduğu, kesin ve açık olmayan delillerle ortaya konulan meselelerin itikâdî meseleler içerisine sokulmasının tamamen yanlış olduğu kanaatindedir[37].

İdil-Ural bölgesindeki ceditçi hareketin akıl vahiy ilişkisi konusundaki temel hareket noktaları, asırlardır kendi halkları arasında yaşanmakta olan dinî anlayışın dar kalıplarını ve yeni ortaya çıkan ilimlerle ilgili taassubu bertaraf etmektir. Çünkü onların kafasında İslâm dünyasının bütününde yaşanan gerek ilmî, gerekse teknolojik gerilemenin ortadan kaldırılması gibi bir problem vardır. Bu problemi halletmek için en iyi çıkış noktası ise, onlara göre, mevcut "din" ve "ilim" anlayışını doğrudan *Kur'ân* ve sünnete ve hatta İslâm'ın ilk asırlardaki yapısına, yani selef ulemasına dayanarak ıslah etmektir. Burada en dikkat çekici fikri Musa Carullah ortaya atmakta ve hem İslâm geleneğinde hem de İdil-Ural bölgesinde ve hatta bazı ceditçilerde mevcut olan; dinî olanla dünyevî olan arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaktadır. Carullah, bu ayrımı yapmakla da kalmamakta yeni bir metod da önermektedir. Ona göre; zarûrîliği kesin olarak bilinen şeylere(kadınlara okuma yazma öğretmek, yabancı dilleri öğrenmek, şu veya bu ilmi öğrenmek...vs.) dinde yeri olduğunu ispat için ayrıca delil getirmeye çalışmak yanlıştır. Hatta getirilen bu delillerin davaya mutabakati de şarttır, meselâ; câizliği kesin ve açık olan şeylere ahad haberlerle delil getirmek hatalıdır. İnsanları hayatın zarûretleri konusunda tereddüde, şüpheye düşürmeye vesile olacak şeylerden kaçınmalıdır. Çünkü, o şeyin gerekliliği daha açık bir şekilde daha kuvvetli nas-

---

[36] M. Carullah, *Edebiyât-ı Arabiye*, s. 9-10.

[37] M. Carullah, *Edebiyât-ı Arabiye*, s. 12; Carullah, *Rahmet-i İlâhiye Burhanları*, Orenburg 1911, s. 27-28 (Bu konuda Carullah'ın ve diğer Tatar ceditçilerinin görüşleri hakkında daha ayrıntılı bilgi bu bölümün "Kelâmcıları Tenkid ve Yeni Kelâm Anlayışı" başlığında verilecektir).

larda mevcuttur. Carullah, burada, dar kalıpları aşarak, zamanın şartları icabı ortaya çıkan hakîkî ihtiyaçları (ıslahatları), dine tatbik etmek hülyasıyla hadislere ve fetva kitaplarına bakarak çözmeye çalışmak yerine, usûl-i şer'iyyeye ve *Kur'ân*'a (umûmî maslahat, ferdin haklarının korunması...vb. açılardan) dönerek çözmeyi önermektedir[38]. Bu açıdan bakıldığında genel olarak ceditçilerin, özellikle de Carullah'ın getirmeye çalıştığı bakış açısı, genel İslâm düşüncesi açısından, yeni bir açılımdır.

2. İslâm Felsefesi Hakkında Mütâlaalar: Âlemin Kadîm veya Hâdis Olması Meselesi

Tatar ceditçileri, İslâm felsefesi ile ilgili fikirlerinde, genellikle, olumlu ifadelere yer vermektedirler. Onlar, Yunan felsefî eserlerinin ve Yunan felsefesinin İslâm düşüncesine girmesine ve bununla ortaya çıkan ilmî gelişmeye atıfta bulunmaktadırlar. Tercümeler döneminden sonra yaşanan ilmî gelişmeye özlem duyan ceditçiler, bu dönemden itibaren ortaya çıkan Farâbî, İbn Sina, İbn Rüşd...vb. filozoflardan övgüyle bahsederken, onlara ve genel anlamda felsefeye yönelik aleyhteki tavırları ortadan kaldırmaya çalışmaktadırlar. Filozofların dinî endişelerle fikir serdettiklerini ısrarla vurgulayan ceditçiler, onların, bilhassa, âlemin yaratılışı konusunda haksız bir şekilde suçlandığını öne sürmektedirler[39].

Özellikle Mercânî, Gazâlî'den sonra başlayan felsefeye ve hukemaya saldırının kelâm kitaplarının da etkisiyle, felsefeye ve filozoflara düşmanca bakmaya sebep

---

[38] Bu konuda fazla bilgi için bkz. M. Carullah, *Edebiyât-ı Arabiye*, s. 12-16.

[39] Bkz. Abdullah Bûbî, *Reddiye alâ Reddiye*, yazma, *KDÜK, Cıyıntık* (Risaleler Mecmuası) No. 1574 T., vr. 16(a)-22(b); m. N. Tünterî, *a.g.e.*, s. 3-10; Keşşaf Tercümânî, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 222-223; S. Müftî, "İslâm ve İtidal-IV", *Şûra* 1912/20, s. 620-622.

olduğunu düşünmektedir. Gazâlî ve Fahreddin Râzî gibi âlimlerin bir taassub sonucu olarak filozofları tekfir ettiklerini ifade eden Mercânî, gerek bu tekfirin gerekse felsefî ilimlerin dışlanmasının esas sebebinin filozofların yanlış anlaşılması veya anlaşılamaması olduğuna işaret etmektedir[40]. Mercânî'nin ve diğer ceditçilerin sözkonusu yanlış anlama hususunda en çok üzerinde durduğu mesele ise filozofların tekfir edildiği meşhur üç konu ve bunlar arasında da âlemin kıdemi ve hudûsu, yani ezelîliği ve ebedîliği olmuştur[41].

Mercânî'ye göre, hudûs (sonradan olma), zâtî ve zamânî olarak ikiye ayrılmaktadır. Buna göre hudûs; yokluğun (ademin) vücûda önceliği zâtî olduğunda zâtî hudûs, yokluğun vücûda nisbeti zamanda olduğunda da zamânî hudûs adını almaktadır. Mercânî açısından, filozofların böyle bir ayrıma gitmelerinin sebebi; onların, zamânî hudûsun, diğer bazı mümkünlere göre ispatının mümkün olmadığına inanmalarıdır. Filozoflar aynı ayrımı kadîm (ezelî) olan için de düşünmüşler ve kadîmi; zâtî ve zamânî diye ikiye ayırmışlardır. Böyle bir ayrımın itikâdî me-

---

[40] Mercânî, *Hikmetü'l-Bâliga*, s. 59; Mercânî, *Azbu'l-Furat*, s. 56-62; Keşşaf Tercümânî, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 268-271.

[41] Mercânî filozofların, bilhassa tekfir edildikleri, âlemin ezelîliği ve ebedîliği konusunun dışında, haşr-ı cismânî ve Allah'ın cüziyyâtı bilmemesi konularında da yanlış anlaşıldıklarından bahsetmektedir. Ona göre İbn Sina *Şifa* ve *Necat*'ta haşr-ı cismânîyi reddetmemiş ancak akıl ile sabit olan bir haşrdan sözetmiştir. Bu haşr ise nefsin mutluluğu ve üzüntüsüdür. Öte yandan, Mercânî'ye göre İbn Sina ve Farâbî Allah'ın cüziyyâtı bilmediğini de söylememişlerdir. Özellikle İbn Sina'nın, *Talikât*'ta ve *Şifâ*'da, Allah'ın bütün varlıklar hakkındaki bilgisinin basit olup hiçbir şeye kıyaslanamayacağını ifade ettiğini zikreden Mercânî, *İşârât*'ta da Allah'ın ilminin zâtından olduğu ve O'nun cüziyyâtı bilmesinin de zâtında ve sıfatında herhangi bir değişikliği getirmeyeceğini beyan ettiğini ifade etmektedir. Zaten Mercânî'nin nazarında da ezel ve ebeddeki herşeyin bilgisi Allah'da mevcuttur, dolayısıyla O'nun ilmi cüzîlik ve küllîlikle vasıflanamaz, bkz. Mercânî, *Hikmetü'l-Bâliga*, s. 59; Mercânî, *Azbu'l Furât*, s. 56-62, 119; Mercânî, *Mukaddime*, s. 332-333; ayrıca bkz. Keşşaf Tercümânî, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 268-271.

selelerden olmadığını, bu yüzden de filozofların veya bu görüşü savunanların tekfir edilemeyeceğini ifade eden Mercânî'ye göre, itikâdî alan içerisinde olması gereken sonradan olma (hudûs); âlemdeki her şeyi Allah'ın yarattığına, O'nun ilmi, ihtiyarı ve icadı ile bütün mevcûdatı var ettiği ve bu hususta hiç ortağının olmadığına inanmaktır. İşte o, buradan yola çıkarak, hudûs-ı zâtî, hudûs-ı zamânî gibi tanımlamaların, naslarda bulunmadığından dolayı, itikâdî meseleler içine sokulamayacağını ifade etmektedir. Mercânî, zamânî hudûsu itikâdî meselelerden kabul eden ve buna delil olarak da icmayı getiren kelâmcıların bu sözlerini zayıf ve bâtıl olarak değerlendirmektedir. Kaldı ki, ona göre itikâdî mevzularda icma, katî delil olamayacağı gibi bu konuda bir icma da yoktur. Var olduğu söylenen icma ise, naslarda mevcut olan ve kendisinin izah ettiği, âlemin Allah'ın yarattığı bir mahlûk olması, anlamı üzerinde varid olmuştur[42] ki, bunu da filozoflar reddetmemektedir.

Görüldüğü gibi, Mercânî'nin bu meseleye yaklaşımı, ilk olarak, Allah'ı zamandan ve bütün imkân sıfatlarından münezzeh olarak kabulüyle ilgilidir. Çünkü onun nazarında Allah'ın âleme olan önceliğinin, kelâmcıların zihnindeki zamânî hudûsla bir alakası yoktur. Böyle iken bunu, bir de, inanılması zarurî olan alana girdirmek tamamen yanlıştır. Hatta bu, ona göre, dine yeni bir hüküm sokmakla eşdeğerdir. Ancak, ne var ki, Mercânî'nin

---

[42] Mercânî, Zümer(39)- 62. âyette geçen "Allahu hâliku külli şeyin... Allah her şeyin yaratıcısıdır" ibaresinden zamânî hudûs anlamı çıkarılamayacağını, bu anlamı çıkaranların ise âyette böyle bir anlam olduğundan değil sözkonusu manaya duydukları ülfetten ve dönemlerinin anlayışlarından dolayı böyle anladıklarını da ifade etmektedir, Mercânî, *Azbu'l-Furât*, s. 60, 97, 141; Mercânî, *Nâzûratü'l-Hakk*, s. 9-10; Mercânî, *Barku'l- Vamîz*, s. 66-67; Rızâeddin b. Fahreddin, "Mercânî", *Şûra* 1915/1, s. 2-3; R. Fahreddin'in *Şûra*'da bahsettiği mektubun kendi istinsah ettiği nüshasını daha sonradan kaleme aldığı *Âsâr*'ın yazma 3. cildinde yer vermektedir, bkz. R. Fahreddin, *Âsâr*, 3. cilt, yazma, vr. 133(b)-135(a).

kendisi, bu görüşlerinden dolayı, dine zarar vermekle suçlanmıştır.

Hudûs ve kıdem meselesindeki bu görüşlerinden dolayı oldukça sıkıntılara maruz kalan Mercânî'nin yaratılışı inkâr etmekle itham edildiği bilinmektedir. O, ölümünden kısa bir süre önce, 1299/1881 tarihinde, Nûrulayân b. Aynu'lkemâlî isimli bir öğrencisine yazdığı mektupta uğradığı sıkıntılardan bahsederek; hudûs ve haşr konuları başta olmak üzere, savunduğu bütün fikirlerin İslâm'a, selef ulemasının görüşlerine uygun olduğunu ifade etmektedir. O, bu mektubunda, âlemin mahlûkullah olması dışındaki (zamanî, zâtî...vb) bütün tanımlamaların aklî izahlar olduğunu ileri sürmekte, bu sebeple, yapılacak tartışmaların iman mevzûsu olamayacağını kaydetmektedir[43]. Mercânî'nin; *Kur'ân* ve sünneti merkeze alan ve açık naslarla bildirilmeyen hususların itikâdî esaslara dahil edilmemesini öngören bu yaklaşım tarzı, diğer görüşlerinde olduğu gibi, burada da bârizdir.

Mercânî yukarıdaki görüşlerini desteklemek için diğer bazı deliller de getirmektedir. Ona göre hudûs, yokluğun varlığa zamandaki önceliği anlamıyla, zamanın kendisini ve zaman ötesi olan, bir başka ifadeyle, zaman açısından kadim olan, soyut varlıkları (mücerredâtı), yani; melekleri, aklı (veya akıl diye tabir edilen kutsî cevhe-

---

[43] R. Fahreddin, "Mercânî", *Şûra* 1915/1, s. 1-3 (R. Fahreddin, Mercânî hakkındaki bu bilgilerini onun öğrencisinin kaleme aldığı *Hudûs-ı Alemi'l-Cevâz ve'l-Bevâr* adlı risâlesinden aldığını söylemektedir); *Âsâr*, 3. cilt, yazma, vr. 133(b)-135(a); Mercânî bu mektubunda şöyle demektedir: "Hudûs ve mebde'ni tasdik ve ikrar itemiz. Ziyâdesi birle memur ve mükellef değiliz. Amma nazar-ı akl-ı dakîk ve fikr-i istidlâl-i amîk eşya ve ahvâl-i mevcûdâtta ni nersege dürüst delâlet itse ve tamam delil tapılsa anın birle kâil bolsak da yâki bolmasak da aynı ginlik. Çünkü memurun bih ve mükellefün bih değil. Amma akıl hükmü birle bir nerse sâbit bolsa anı inkâr itügerçi küfür bolmasa da akılda bir türlü halel veyâki sefahat veyâki fesâd-ı fehm ve hamâkat yâki mükâbere ve inaddan olur", ayrıca bkz. Keşşaf Tercümânî, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 235-239.

ri) ve insan ruhunu ihtiva etmemektedir[44]. O, sözkonusu kutsî cevherlerin, mahiyeti bilinmemekle beraber, cisim olmadıklarına ve zamandan aşkın(müteâlî) bulunduklarına inanmakta ve filozofların da bu düşünceye sahip olmalarından ötürü hudûs ve kıdemin her ikisini de; zâtî ve zamânî olmak üzere, iki kısımda mülahaza ettiklerinden sözetmektedir. Çünkü, ona göre, zamanın yokluğu (ademi) varlığından, zaman zarfında, önce olsaydı, zaman mevcut olmadan önce de bir zamanın olması gerekirdi ki, bu muhaldir[45].

Bu delillerden yola çıkan Mercânî, zamânî hudûs, zâtî hudûs ile zamanî kıdem ve zâtî kıdemin filozoflara ait ıstılahlar olduğunu, onların da bu ayrıma hudûs ve kıdemi gerçek anlamıyla (zamandan müteâlî olan soyut varlıkları da düşünerek) tarif etme çabalarından dolayı gittiklerini söylemekte[46] ve filozofları desteklemektedir. Her ne kadar o, filozofların bu ıstılahlarını kabul veya red konusunda kendisinin bir tedahülü olmadığını söylese de onun izahları filozofları haklı çıkarır niteliktedir. Öte yandan Gazâlî'nin kendisinin kıdem tanımının İbn Sina'nın aynısı olduğu görülmektedir. O, *Mi'yâru'l-İlim*'de kıdemi ikiye ayırmaktadır: a. Zâtî Kıdem, b. Zamânî Kıdem. Burada Gazâlî'nin zâtî kıdemden kastı, Allah;

---

[44] Mercânî, sözkonusu kutsî cevherlerin, mahiyeti bilinmemekle beraber, cisim olmadıklarına ve zamandan müteâlî bulunduklarına inanmakta ve filozofların da bu düşünceye sahip olduklarını ve buna cism-i latif ismini de verdiklerini söylemektedir. Ancak Mutezilî âlimlerden Nazzam'ın cism-i latif tabirini filozoflardan almakla birlikte gerçek anlamını kavrayamadığını, bu yüzden de kutsî cevherlere cismiyet izâfe ettiğini belirtmektedir. Bu yanlış anlaşılan kavramın daha sonradan Eşarî kelâmcılarınca Nazzam'dan alınarak kullanıldığını da zikretmektedir. bkz. Mercânî, *Hikmetü'l-Bâliga*, s. 81; Mercânî, *Azbu'l-Furat*, s. 170; Keşşaf Tercümânî, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 239-241.

[45] Mercânî, *Hikmetü'l-Bâliga*, s. 32, 81; Mercânî, *Azbu'l-Furât*, s. 46, 170-171; ayrıca bkz. Keşşaf Tercümânî, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 239-241.

[46] Mercânî, *Hikmetü'l-Bâliga*, s. 22; Mercânî, *Azbu'l-Furât*, s. 23; Keşşaf Tercümânî, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 236.

zamânî kıdemden kastı ise; melekler ve gökler gibi kutsî cevherlerdir[47]. Böyle olunca Gazâlî'nin, filozofları eleştirisi havada kalmakta ve bu, Mercânî'nin haklılığını ortaya koymaktadır.

Mercânî ile birlikte bu problemler diğer ceditçilerin de ilgi odağı olmuştur. Bu ceditçilerden Şemseddin Kültesî, felsefî ilimlere olan düşmanlığın esas sebebinin bu ilimlere olan vukuf azlığından kaynaklandığını söylemiş ve selef ulemasının yeni ilimlere bakış tarzını örnek göstererek, ancak onlar gibi tam manasıyla anladıktan sonra tenkid etmek gerektiğini tavsiye etmiştir. O da İmam Gazâlî'yi ve diğer bazı kelâmcıları, başta küfür olarak kabul ettikleri üç mesele olmak üzere, filozofları yeterince anlamamakla tenkid etmektedir[48]. Hudûs ve kıdem meselesinde de Mercânî ile aynı görüşleri paylaşan Kültesî de, tıpkı Mercânî gibi, zamanî ve zâtî hudûs ile zamânî ve zâtî kıdemin, naklî hiçbir delille sabit olmadığını, bu yüzden de dinî esaslardan sayılamayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla, ona göre, filozofların ıstılahıyla âlemin kıdeminden bahsetmek haşrın inkârı anlamına gelmemektedir, çünkü naslarda insanın aslî cüzünün (ruhun) ebedî olduğuna dair kayıtlar vardır. Öte yandan, ona göre, Allahu Teâlâ'nın âleme olan önceliği zamânî bir öncelik değildir, hakîkî veya diğer bir ifadeyle mantıkî bir önceliktir. Kültesî, yüce latif cismin (cism-i latif-i a'lâ) de yokluğunun varlığına olan önceliğinin hakîkî bir öncelik olduğunu ve hudûs-ı hakîkî ile hâdis bulunduğunu beyan etmektedir[49].

---

[47] Bkz. Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlim fi'l-Mantık*, Kahire 1329, s. 167; Gürbüz Deniz, *Hocazâde ve Ali Tûsî'nin Tehâfütlerinin Mukayesesi*, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1999, s. 50-51.

[48] bkz. Kültesî, *Heyet-i Cedide*, s. 4-8; 33-35. Kültesî, haşr konusunda da Mercânî'ye katılmaktadır, ona göre, İbn Sina başta olmak üzere, filozoflar haşrı inkâr etmemişler ona felsefî bir yorum getirmişlerdir, s. 33-52.

[49] Kültesî, *a.g.e.*, s. 51-56; Kültesî, bu hakiki hudûsun filozoflar tarafından hudûs-ı zâtî olarak tanımlandığını da belirtmektedir.

Kültesî'nin yukarıdaki görüşlerini tasvip eden ve aynı zamanda onun hocası da olan Muhammed Necip Tünterî gerek Kültesî'nin sözkonusu kitabının sonuna yazdığı takrizde[50] gerekse ondan bir kaç yıl sonra doğrudan bu konuya hasrettiği, *Hudûs-ı Aleme İtikad Cihetinden Bir Nazar* [51] isimli risâlesinde benzer fikirler serdetmektedir. O da, yokluğun varlığa zâtî, zamânî veya dehrî olarak bir önceliğinin olması konusunun naslarda yer almadığından bahsetmekte ve hudûs-ı zamânî, hudûs-ı zâtî veya hudûs-ı dehrî... gibi ıstılahların da yine aynı şekilde naslarda bulunmadığından sözetmektedir. Tünterî, mütekaddimîn dönemindeki akâid ve tasavvuf kitaplarında geçmeyen hudûs meselesinin[52], ancak müteahhirîn döneminden sonra, özellikle Gazâlî ile birlikte, kelâma dahil edildiğini söylemektedir. O, Gazâlî'nin hudûstan kasdının ise naslardaki mevcut anlamın dışına çıkmadığını ve onun zamânî hudûsa itiraz etmediğini de belirterek[53] Gazâlî'nin esasında filozoflarla aynı fikirde olduğunu ima etmektedir.

Meseleyi bu şekilde ele alan Tünterî, felsefecilerin çoğunun âlemin Allah tarafından yaratılmış olduğuna kesinlikle inandıklarını, ancak âlemin zaman açısından kadîm olduğu fikrini taşıdıklarını, bunun da ilm-i ilâhîde kadim olması anlamına geldiğini beyan etmektedir. Burada Tünterî, bir taraftan insan ruhunu zaman üstü kabul eden Gazâlî'nin öte yandan âlemi zaman açısından kadîm kabul eden filozofları küfürle suçlamakla çelişkiye düştüğünü iddia etmektedir. Öte yandan o, Gazâlî'nin,

---

[50] Bkz. Kültesî, *a.g.e.*, s. 62-63.

[51] Muhammed Necip Tünterî, *Hudûs-ı Aleme İtikad Cihetinden Bir Nazar*, 87 s.

[52] Tünterî sözkonusu kitaplar arasında; *Fıkh-ı Ekber, Taarruf, Kûtü'l-Kulûb, Tabsıratü'l-Edille, Akâid-i Nesefiyye, Akâid-i Adudiyye*...gibi meşhur eserleri saymaktadır, bkz. Tünterî, *a.g.e.*, s. 4-5.

[53] Tünterî, *a.g.e*, s.4-6.

Munkiz ve *Tehafüt*'deki yazdıklarının aksine, *Faysalü't-Tefrika*'da çok daha ılımlı bir çizgi sergileyerek filozofları küfürle suçlamaktan kaçındığını da ilave etmektedir[54].

Tünterî, ilk yaratılanın zamanen hudûsunun mümkün olmadığını, böyle kabul edildiği takdirde ya bu yaratılanın ilk yaratılan olmaması, ya da Tanrı'nın zamânî olması gerekeceğini söylemektedir. Ona göre, bu ikisi de yanlıştır, yani Tanrı'nın âleme önceliği zamânî bir öncelik değil, hakîkî (mantıkî) bir önceliktir ve âlem, zamânî bir yokluktan değil hakîkî bir yokluktan vücûda gelmiştir[55]. Böylece Tünterî zamânî olmayan bu hâdisin, zamanda hudûsunun mümkün olmadığını, dolayısıyla da zamanen kadîm olduğunu söylemekte ve İmam Gazâlî'nin de âlem-i imkânı; âlem-i emr ve âlem-i halk şeklinde bir sınıflamaya gittikten sonra, âlem-i emr'in zamanen kadîm olduğunu savunduğunu ifade etmektedir. Tünterî, bu görüşleri birçok ulemanın ve mutasavvıfın kabul ettiğini de zikretmekte ve çeşitli örnekler getirmektedir[56].

Hudûs-ı âlem meselesine aynı tarzda yaklaşan ancak fazla detaya girmeyen Rızâeddin b. Fahreddin de, zamânî hudûsun kelâmcılar tarafından, yanlış bir şekilde, iti-

---

[54] Tünterî, *a.g.e.*, s. 23-24; Tünterî, Mercânî'nin *Hikmetü'l-Bâliga*'sına dayanarak, müteahhirîn dönemi kelâmcıların (özellikle de Eşarîlerin), selef ulemasının çizgisinden çıkarak, zamânî hudûsu itikadî konular içine sokmalarının esas sebebinin Allah'ın sıfatları konusundaki hatalı görüşlerinden kaynaklandığını belirtmektedir. Çünkü ona göre, kelâmcılar, sıfatları çoğaltıp Zât'ın üstüne ziyâde kılmışlar ve sözkonusu sıfatları mümkün kabul etmişlerdir ki, bu durum sıfatların hudûsunu gerektirmektedir. Ona göre kelâmcılar bu hatayı gidermek için de filozoflardan sözkonusu kavramı alma ihtiyacı duymuşlardır, halbûki bu konuda hiçbir delilleri yoktur, bkz. s. 8, 25.

[55] Tünterî, *a.g.e.*, s. 18-19.

[56] Onun başvurduğu temel eserler; Muhyiddin Arabî'nin *Tercümânü'l-Eşvâk*'ı, *Futuhât-ı Mekkiyye*'si, Aynü'l-Kuzât el-Hemedânî'nin *Zübdetü'l-Hakâyık*'ı, Şeyh Alaüddevle'nin *Gurvetü'l-Vuskâ*'sı, İmam Rabbânî'nin *Mektûbât*'ı... vb.leridir, bkz. Tünterî, *a.g.e.*, s.11-15.

kada sokulduğunu, halbuki bu meselenin, inanılması zarûrî olan konulardan olmadığı görüşündedir. O, zamânî hudûsu zarûrât-ı diniyyeden saymayı; hem bidat hem de dine karşı yapılmış bir cinayet olarak görmektedir[57]. Görüldüğü gibi R. Fahreddin de Mercânî'nin bir takipçisidir. Onun açısından da esas inanılması gereken Allah'ın âlemi yaratmasıdır, bunun dışında getirilecek yorumların hiçbirisi itikâdî konulara girdirilmemelidir.

Netice olarak şunu söyleyebiliriz ki; ceditçiler, âlemin yaratılışı konusunda filozofları desteklemekte ve âlemin zaman içinde yaratılmadığını, Tanrı ile birlikte ezelî olduğunu (zamânî kıdem), ancak bu ezelîliğin de ilâhî iradedeki bir ezelîlik olup, gerçekte ise yaratılmış olduğunu savunmaktadırlar. Onlar da, tıpkı filozoflar ve tekvin sıfatını ezelî kabul eden Maturîdîler gibi[58], yaratma sıfatının devamlı olduğuna inanmaktadırlar. Buradan yola çıkarak da Tanrı'nın varlığı ile âlem arasına, yaratmanın olmadığı, bir süre koymanın, sözkonusu devamlılığa zarar getireceği (yaratmanın bir süre tatîli anlamına geleceği) kanaatini taşımaktadırlar. Dolayısıyla onlara göre, âlem, yaratılmış olmakla birlikte, ezelîdir ve ceditçiler nazarında bütün bu meselelerin, âlemi yaratanın Allah olduğunu kabul etmek istisna, itikâdî bir yönü yoktur. Onlar bu görüşleri savunurken felsefe ve filozoflar hakkındaki yanlış kanaatleri, bu kanaatlerden dolayı oluşan taassubu kırmaya çalışmaktadırlar[59]. Bunu yaparken

---

[57] Fahreddin, *Dinî ve İçtimâî Meseleler*, s. 129.

[58] Filozofların ve kelâmcıların bu konudaki görüşleri hakkında fazla bilgi için bkz. Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ank. 1974 ve Ebu'l Muîn Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, Tah. H. Atay, Ank. 1993.

[59] Özellikle M.Necip Tünterî'nin risâlesi, kendisinden önce yazılan Şemseddin Kültesî'nin risâlesinin Kazan bölgesinde tepkiyle karşılanması ve *Beyânü'l-Hak*, *Mizânü'l-Mi'yâr* gibi Kültesî'yi ve onun gibi düşünenleri küfürle itham eden risâlelerin kaleme alınmasından sonra bir cevap mahiyetinde yazılmıştır. Tünterî'nin risâlesinin ikinci bölümünde aleyhte yazılmış sözkonusu risalelere açıklamalı cevaplar verilmektedir.

Kur'ân ve sünnete ve selef ulemasına sık sık referansta bulunmaktadırlar. Ayrıca, başta Muhyiddin Arabî ve İmam Rabbânî olmak üzere, bazı mutasavvıfların eserlerine de müracaat etmektedirler.

3. Kelâm İlmini Tenkid ve Yeni Bir Kelâm Anlayışı

a) Kelâm İlmi ile Tevhid İlminin Birbirinden Ayrılması

Ceditçilerinin, hemen hemen tamamının, üzerinde durduğu en önemli konulardan birisi de, kelâm ilmiyle ilgili tenkidleri ve yeni bir kelâm anlayışını yerleştirme çabalarıdır. Genel olarak ceditçiler; selef (mütekaddimîn) dönemi ile halef (müteahhirîn) dönemi anlayışları arasında orta bir yol çizmeye çalışmışlardır. Abdünnasîr Kursavî'den itibaren[60] ceditçilerin hemen tamamı, ilk dönemdeki akâid ilmi (veya ilm-i tevhid) ile sonradan, özellikle Mu'tezilî anlayışla birlikte, ortaya çıkan kelâm ilminin birbirinden ayrı olduğunu vurgulamışlar ve ancak kat'î delillerle, açık naslarla sabit olan hususların itikâdî meseleler içine sokulabileceğini öne sürmüşlerdir. Onlar bununla zannî delillerle sabit olmuş hususların da inanç alanı içine girmesine engel olmaya çalışmışlardır. Bu konuda ele aldığımız dönem içinde, ilk olarak, en çarpıcı görüşleri Mercânî ileri sürmüştür.

Mercânî, itikâdî konulardaki felsefî bahisleri inanılması zarûrî olan alan içerisinde mütâlaa eden kelâmcılara karşı çıkarak ilk dönem saf İslâm itikâdına dönmek gerektiğini savunmuştur. Ona göre, inanılması zorunlu olan (zarûrât-ı diniyye) hususlar *Kur'ân* ve mütevatir ha-

---

[60] Bkz. Mercânî, *Tenbîhu Ebnâi'l-Asr*, vr. 82 (b)-89 (b); Fahreddin, *Asâr*, C. 1, 3. cüz, s. 115-129.

disle sabit olmalıdır, çünkü tevhid ilminde rey, kıyas ve hatta icmaya yer yoktur. Buna göre; Allah'ın sıfatları konusundaki tartışmalar, haşr ve neşr, halk-ı *Kur'ân* ve tafdîl-i ashâb...vb. gibi birçok mesele, yanlış bir şekilde, akâid konuları içine girdirilmiştir[61]. Böylece Mercânî, kelâm ilmiyle akâid ilmi (ilm-i tevhid ve fıkh-ı ekber) arasına bir sınır çizmekte ve kelâm ilminin, daha çok bir cedel sanatı olduğunu, bunun da filozofların etkisinde kalan Mu'tezilî anlayışla birlikte ortaya çıktığını söylemektedir[62]. Mercânî'nin nazarında tevhid ilmi; felsefî bahislerle, filozoflardan alınan ibare ve ıstılahlarla kelâm ilmine dönüşmüş ve zannî delille sâbit olan birçok husus inanılması zarûrî olan itikâdî alana sokulmuştur. Ona göre filozoflardan alınan sözkonusu kavramlar ve ıstılahlar da, manaları tam olarak anlaşılmadan alındığından, hem selefin ilm-i tevhid anlayışına, hem de filozofların anlayışlarına uymayan yepyeni bir anlayış zuhur etmiştir (bunun en açık örneği yukarıda bahsi geçen filozofların tekfiri, özellikle de hudûs ve kıdem, meselesinde olmuştur). Bu anlayışın oldukça yanlış olduğunu, dört mezhep imamı ve Ebû Yusuf başta olmak üzere birçok âlim tarafından da tenkid edildiğini ifade eden Mercânî, itikâdî konularda aklın, nakille teyid edilmediği takdirde, vehme ve hayale kapılabileceğini iddia etmekte, tevhid ilminde esas olanın naklî delil olduğunu ve bu naklî delilin de hem yakîn ifade etmesi, hem de akl-ı selîme muvafık olması gerektiğini söylemektedir[63].

Bu görüşleriyle selefin anlayışı ile müteahhirîn döneminin anlayışı arasında orta bir yol çizmeye çalışan

---

[61] Mercânî, *Nâzûratü'l-Hakk*, s. 9-14; Mercânî, *el-Barku'l- Vamîz*, s. 66-67; Mercânî, *Hikmetü'l-Bâliga*, s. 97-98; ayrıca bkz. R. Fahreddin, *Âsâr*, 3. cilt, yazma, vr. 133(b)-134(a).

[62] Mercânî, *Hikmetü'l-Bâliga*, s. 15.

[63] Mercânî, aynı yer; Mercânî, *Nâzûratü'l-Hakk*, s. 10; Mercânî, *Azbu'l-Furât*, s. 105.

Mercânî, gerçekte, kelâma veya felsefenin kendisine karşı değildir. O, mevcut kelâm ilminin getirdiği anlayışın; ihtilafa, tekfire ve taassuba yol açtığını düşünmektedir. İşte bu olumsuzlukların önüne geçmek için, ilk başta, tevhid ilmi ile kelâmı birbirinden ayırmakta ve kelâmcıları eleştirmektedir.

Mercânî'nin esas amacı; ulema ve aydın kesimin çoğu başta olmak üzere, neredeyse halkın tamamının, kelâm kitaplarında yazılı olan her şeyi mutlaka inanılması gereken itikâdî konulardan kabul ederek, bu konuda farklı görüşler serdedenleri mülhid ve zındık olarak suçlamalarının önüne geçmektir. Aksi takdirde Müslümanların inanıp inanmamakta serbest olduğu pek çok konuda onları inanmaya zorlamak ve inanmayanları İslâm çerçevesi dışına itmek gerekecektir ki, bu çok yanlış bir harekettir. Halbuki, ona göre; bir meselede, doksan dokuz ihtimal küfür tarafında olsa, bir ihtimal de bu küfrü ortadan kaldırıyor gözükse tekfirden yana olmamak gerektiği inancı, İslâm'ın temel görüşüdür[64].

---

[64] Mercânî, Hz. Ali'nin haricîleri küfür ve münafıklıkla suçlamadığını buna delil olarak göstermektedir. bkz. Mercânî, *Hikmetü'l-Bâliga*, s. 134-136; Keşşaf Tercümânî, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 229-234. Ayrıca gerek Allah'ın sıfatları, gerekse fırka-i nâciye konularında, bilhassa Taftazânî'den itibaren, kelâmcıların büyük hatalara düştüklerini ve kendileri gibi düşünmeyenleri de tekfîr ve tadlîl ettiklerini beyan etmektedir. Fırka-i nâciyenin, Akâid-i Adudiyye sahibi İcî ve şârihi Devvânî tarafından Eş'arîler (Maturîdîleri de onlara tâbi gibi göstererek) olarak, yanlış yorumlandığını belirten Mercânî, hadiste zikredilen ihtilafın akidede değil amelde bir ayrılık olduğunu, 73 rakamının da mübalağa için getirildiğini söylemektedir. Ona göre önemli olan hak ve doğru yolda olmaktır, bu ise kelâmcıların söylediğinin aksine ferdî bir olaydır. Kaldı ki, Mercânî'ye göre, son dönemdeki Eşarîlerin yolu bidatlerle dolu olduğu gibi, onların zannettiğinin aksine Maturîdîler de Eşarîlerden farklıdır ve böyle olunca Maturîdîlerin fırka-i nâciyeden olmaması gerekir. Bu ise kabul edileceği üzere çok dar ve yanlış bir bakış açısıdır. Mercânî'nin şiddetle tenkid ettiği 73 fırka ve fırka-i nâciye meselesi klasik kelâm kitaplarında yer alan önemli konulardandır. Bu mesele ile ilgili olarak müstakil bir çalışma da yapılmıştır. Geniş bilgi için bkz. Mevlüt Özler, *İslâm Düşün-*

Mercânî'nin kelâmla ilgili bu görüşleri ceditçilerin tamamına yakını tarafından da savunulmuş ve hatta daha ilerilere götürülmüştür. Ona yakın bir dönemde yaşamış olan ceditçilerden Şemseddin Kültesî ve Muhammed Necip Tünterî'nin her ikisi de İlm-i Tevhid (İlm-i Akâid) ile Kelâm ilmi arasını ayırmakta ve bilhassa; *Fıkh-ı Ekber*'e, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*'ye, Gazâlî'nin *İlcâmu'l- 'Avâm' an 'İlmi'l-Kelâm*'ına, *Faysalü't-Tefrika*'sına, İmam Pezdevî'nin *Kitâbu'l-Usûl*'üne, İbn Haldun'un *Mukaddime*'sine ve Mercânî'nin eserlerine atıfta bulunmaktadırlar[65]. Özellikle Kültesî, çok zarûrî ve uzmanı olmadıkça kelâmla uğraşmayı ve hatta medreselerde ders olarak okutmayı uygun bulmamaktadır. Ancak, tevhid ilmini bunun dışında tutarak, öğrenilmesi ve öğretilmesinin zorunlu olduğunu söylemektedir[66]. Necip Tünterî de, İbn Haldun'u kaynak göstererek, içinde yaşanılan asırda, kelâmın medreselerde okutulmasının çok gerekli olmadığını iddia etmektedir. Necip Tünterî'nin en çok şikâyetçi olduğu husus ise, âlemin hudûsu ve kıdemi meselesindeki gibi, kelâmcıların, ellerinde sağlam deliller olmadan yeni itikâdî görüşler ortaya çıkarmaları ve bunlara karşı gelenleri it-

---

cesinde 73 Fırka Kavramı, İstanbul 1996, Nun Yay. Sıfatlar konusu da aynı şekildedir. Mercânî'ye göre, Allah'ın zâtî ve fiilî sıfatları ayrımını, kelâm-ı nefsî, kelâm-ı lafzî kavramlarını, sıfatların aynı ve gayrı olmadığı fikrini Eşarî kelâmcıları sonradan getirmişlerdir. Hanefî (Maturîdî) ulemasının çoğunluğu ise bunları kabul etmemişlerdir.(ancak sonraki bazı Hanefîlerin sıfatların aynı ve gayrı olmadığı konusunda Eşarîlerle aynı görüşte olduklarını da ilave etmektedir). Bu tür kavramların tam anlaşılmadan felsefeden kelâma dercedildiğini belirten Mercânî, kelâmcıların "sıfat.zâta gayr ve kendi nefsinde mümkündür" anlayışını geliştirdiklerini ve bu hatalı ve bidat fikirlerini kabul etmeyenleri ehl-i sünnet dairesinden çıkardıklarını söylemektedir, bkz. Mercânî, *Hikmetü'l-Bâliga*, s. 37, 134-136; Mercânî, *Azbu'l-Furât*, s. 12-17, 98-107, 212; Keşşaf Tercümânî, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 229-234, 248-256, 263-266.

[65] Bkz. Kültesî, *Heyet-i Cedîde*, s. 57-61; Tünterî, *Hudûs-ı Aleme İtikad Cihetinden Bir Nazar*, s. 4-6; 50-53.

[66] Ş. Kültesî, *a.g.e.*, s. 57-58.

ham etmeleridir. Ona göre, kelâmcılar bu hataya, tam anlayamadıkları felsefî kavramları kelâma girdirmeleri ve doğrudan *Kur'ân* ve sünnete müracaat etmemeleri yüzünden düşmektedirler[67]. Tekfirden mümkün olduğu ölçüde kaçınmak gerektiğini[68] savunan Tünterî'nin burada vermek istediği mesajlardan biri de müteahhirîn kelâmının sorgulanmadan kabulüdür.

Benzer görüşleri serdeden ceditçilerden Hasan Ata Abeşî de kelâm ile tevhid ilmini birbirinden ayırmaktadır[69]. Abeşî, kelâmcıların sadece *Kur'ân* ve hadisin açık hükümlerini kaynak almadıklarını, bunların her ikisini de, dinin usûlü değil, hukûkî muamelelerin usûlü gibi gördüklerini ifade etmektedir. Ona göre, kelâmcılar *Kur'ân* ve sünnetin yerine müteahhirîn kelâmcılarının görüşlerini temel almışlar[70] ve hataya düşmüşlerdir. Abeşî'nin burada önemle işaret ettiği husus, apaçık naslara dayanması gereken ilm-i tevhid ile kelâmın birbirine karışması ve zamanla şerhlerle, haşiyelerle ve ta'liklerle yetinilip *Kur'ân* ve sünnete başvurmaya ihtiyaç duyulmamasıdır.

Ceditçilerden Âlimcan Barûdî[71], Ziyâeddin Kemâlî[72], Muhammed Hanefi Muzaffer[73], Musa Carullah, Rızâeddin b. Fahreddin ve Keşşaf Tercümânî de, itikâdî hususların kat'î delillerle sabit olması gerektiği, bunun dışındaki delillerle sabit olan (mehdî inancı, Hz. İsa'nın nüzûlü, Ye'cüc ve Me'cüc, Deccalin ortaya çıkışı...vb.) meselelere inanmanın zorunlu olmadığı ve bunların iti-

---

[67] Tünterî, *a.g.e.*, s. 4-10; 50-53.

[68] Bkz. Tünterî, *a.g.e.*, s. 14-22

[69] Ş. Kültesî, *Heyet-i Cedîde*, s. 61.

[70] Hasan Ata Abeşî, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 548-550.

[71] A. Barûdi, "Ulûm-ı Diniyye Nindi Ulûm", *el-Din ve'l-Edeb*, 1906/2, s. 22-23.

[72] Bkz. Z. Kemâlî, *Dinî Tedbirler*, s. 15-32.

[73] M. Hanefi Muzaffer, "Dinî Tedbirler Hem Ufak Fikirler İsimli Kitaplar Hakkında Muhakeme-I", *Şûra* 1916/4, s. 91-93.

kad kitaplarından çıkarılması gerektiği[74] görüşünde Mercânî ile aynı kanaate sahiptirler. Onlar, kelâmcılar tarafından itikad kitaplarına sokulan bu tür meselelerin sözkonusu eserlerden temizlenmesi kanaatindedirler. Hatta R. Fahreddin, kat'î delillerle sabit olmayan hususların itikâda sokulmasını "bidat ve dine karşı bir cinayet"[75] olarak değerlendirmektedir. Keşşaf Tercümânî ise, kelâmın bir savunma ihtiyacından doğduğunu ve o dönemin şartlarını üzerinde taşıdığını ifade etmektedir. Ona göre, yirminci asrın kendi kelâmını, mevcut itiraz ve saldırılara göre, yeniden yazması gereklidir[76].

Kelâm eleştirisi ile ilgili aynı ve hatta daha şiddetli bir çizgiyi savunan diğer bir ceditçi düşünür Musa Carullah da; tevhid ilmi ile kelâmı birbirinden ayırıp imanda katiyeti[77] hedef almakta, kelâmı; faydasız ve boş meselelerle, boş laflarla uğraşan zararlı bir ilim olarak görmektedir. O, buna, mevcut haliyle, ilim bile denilemeyeceğini ve hatta kelâmla uğraşmanın, haram (fıkhî anlamda değil, zararlı olması açısından) olduğunu[78] söylemektedir. O da, diğer ceditçiler gibi, kelâmı bir cedel sanatı olarak değerlendirmekte ve kelâmcıların, dinin geniş sınırlarını mezheplerle daraltarak, Müslümanların, dinleri tarafından kendilerine verilmiş olan, mutlak ve sınırsız aklı bir kenara bırakıp, ilimlere, maarife ve her yeni görüşe karşı çıkmalarına sebep olduklarını iddia etmektedir. İlk İslâm asırlarında aklın hür olduğunu savunan Carullah, kelâm-

---

[74] Rızâeddin b. Fahreddin, *Dinî ve İçtimâî Meseleler,* s. 4-7, 129; Fahreddin, "İtikâdî Meseleler ve İtikad Hakkındaki Kitaplar", *Şûra* 1915/1, s. 4-5; ayrıca bkz. *Şûra* 1909/22, s. 696-697; Keşşaf Tercümânî, "Akâid ve Kelâm", *el-Din ve'l-Edeb,* 1907/1, s. 7-10; Carullah, *el-Lüzûmiyyât,* s. 42; Carullah, *Edebiyât-ı Arabiye,* s. 44-45; Carullah, *Halk Nazarına,* s. 46-48.

[75] Fahreddin, *a.g.e.,* s. 129.

[76] Fazla bilgi için bkz. K.Tercümânî, "Akâid ve Kelâm", *el-Din ve'l-Edeb,* 1907/1, s. 7-10; 1907/2, s. 42-45; 1907/3, s. 84-87; 1907/4, s. 110-115; 1907/5, s. 135-140.

[77] Carullah, *Edebiyât-ı Arabiye,* s. 30-31.

[78] Carullah, *Halk Nazarına,* Kazan 1912, s. 2-4.

cıların aklın nüfûzunu kırdıklarını ve aklı bir kenara iterek, aklın kabul etmeyeceği anlayışları din namına halka kabul ettirdiklerini söylemektedir[79]. Onun şikâyetçi olduğu esas konu, tıpkı diğer ceditçilerde olduğu gibi, kelâmcıların, açık nasla sabit olmayan hususları inanılması gerekli alan içinde düşünmeleri ve bunlara inanmayanları tekfir ve tadlil etmeleridir[80]. Buradan yola çıkan Carullah, Müslümanların, kelâmcılar yüzünden, dinden çıkma korkusuyla, akıl ve iradeyi bırakıp, kendilerini mezheplerin dar sınırlarına hapsettiklerini ve taassup belâsına düşüp kendileri gibi düşünmeyenleri tekfir ettiklerini de ifade etmektedir. Bu yüzden de, ona göre, İslâm dünyasındaki dinî, fikrî ve ilmî zaafta kelâmcıların payı çok yüksektir[81]. Çünkü Carullah'ın nazarında İslâm dünyasının uyanışının önündeki en büyük engellerden biri, kelâm ve onun halk üzerindeki etkisidir.

Carullah da, kelâm ilminin, yeni bir bakış açısına sahip olması gerektiğini ısrarla savunmaktadır. Onun getirdiği çözüm de diğer ceditçilerinki ile aynıdır. O, bu meseleye bir de tevil açısından yaklaşmakta ve kelâmcıları çok sık bir şekilde tevile başvurmakla suçlamaktadır. Onun açısından nassın tevili, yukarıda da bahsedildiği gibi[82], tamamen yasaklanan bir şey olmasa da, onun hassas olduğu nokta; yapılan tevillerin, yanlış bir şekilde, neredeyse nasla aynı değerde algılanmasıdır. Çünkü, ona göre; kelâmcılar bunu böyle anlamakta ve yaptıkları tevillerde, kendileriyle aynı görüşe sahip olmayanları ya sa-

---

79 Carullah, *Halk Nazarına*, s. 36-37; Carullah, *Edebiyât-ı Arabiye*, s. 30-31.

80 Carullah, *el-Luzûmiyyât*, Kazan 1907, s. 42-43; Carullah, *Edebiyât-ı Arabiye*, s. 9-12; Carullah, *Halk Nazarına*, s. 37; Carullah, *Rahmet-i İlâhiye*, s. 27-28.

81 Carullah, *Halk Nazarına*, s. 36-37; Carullah, *el-Luzûmiyyât Tercümesi*, s. 42-43.

82 Tevil ile ilgili Carullah'ın görüşü için tezimizde bu bölüm başındaki "Akıl Vahiy İlişkisi ve İlim Din Uzlaşması" başlığına bakılabilir.

pıklıkla veya ehl-i sünnet dışına çıkmakla suçlamaktadırlar[83].

b) Eş'arî Anlayışın Tenkidi ve Ehl-i Sünnet Kavramının Çerçevesinin Genişletilmesi

Türk Tatar ceditçilerinin gündeme getirdikleri bir konu da; Eş'arî kelâm anlayışının tek doğruymuş gibi sunulmasının önüne geçmek ve Hanefî veya diğer bir ifadeyle Maturîdî kelâmının varlığını ortaya koymaktır. Yine bununla ilgili olarak ceditçilerin önemle üzerinde durdukları bir mesele de; ehl-i sünnet kavramını, bütün İslâm itikad ekollerini içine alacak şekilde genişletme çabasıdır. Bunun ilk örnekleri Kursavî'de görülmektedir. O, ilk kez, kelâm anlayışının otoritesi olarak görülen Taftazânî'nin fikirlerini eleştirmekte ve onun Eş'arîliğin görüşlerini ehl-i sünnetin görüşüymüş gibi aktardığını iddia etmektedir[84]. Bu tenkitlerden yola çıkan Kursavî, kelâm ilmi ile tevhid ilminin arasını ayırmakta ve ehl-i hak'ka dönülmesi gerektiğini savunmaktadır. Ehl-i Hak ise, ona göre, sahabe ve tabiûndur[85].

Kursavî'nin Eş'arî kelâmına yönelik tenkitleri, kendisinden sonraki ceditçilerin en önemli rehberi olmuştur. Dinî düşüncede yenilikçiliği savunan ceditçilerin hemen

---

[83] Carullah, *Edebiyât-ı Arabiye*, s. 9-10; *Halk Nazarına*, s. 45.

[84] Kursavî'nin en önemli eleştirilerinden biri sıfatlar konusundadır. O, Allah'ın selbî sıfatları gerçekte birdir. Ancak bu, *Fıkh-ı Ekber*'de denildiği gibi, aded yönünden değil, ortağı olmaması yönündendir, yani sayı kapsamına girmez. Yine ona göre, Allah'ın subûtî sıfatları zâtı ile kaimdir, Taftazânî'nin dediği gibi hâdis değildir, bkz. Kursavî, *Şerhu'l-Kadîm ale'l-Akâidi'n-Nesefiyye,* yazma, KDÜK, No. 1347 A., ist. tr. 1902, vr. 25(a)-(b); Kursavî, *Şerhu'l-Cedîd ale'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, yazma, Süleymaniye-Hacı Mahmud Ef. 1394, müst. Ahmet Hilmi, İst. tr. 1281/1864, vr. 2(a)-3(a); Fahreddin, *Asâr*, c.1, 3. cüz, s. 95-130.

[85] Bkz. Kursavî, *Şerhu'l-Cedid*, vr. 2(a)-2(b).

hepsi onun görüşlerinden etkilenerek İdil-Ural bölgesinde yeni bir kelâm anlayışı oluşturmaya çalışmışlardır. Nitekim Kursavî'nin en yakın takipçisi olan Mercânî'nin, kelâmla ilgili değerlendirmelerinde Fahreddin Râzi ve Taftazânî'ye ağır tenkitler yönelttiği görülmektedir. Ona göre, gerek Allah'ın sıfatları, gerekse fırka-i nâciye konularında, bilhassa Taftazânî'den itibaren, kelâmcılar büyük hatalara düşmüşler ve kendileri gibi düşünmeyenleri de tekfîr ve tadlîl etmişlerdir. Fırka-i nâciyenin, *Akâid-i Adudiyye* sahibi İcî ve şârihi Devvânî tarafından Eş'arîler (Maturîdîleri de onlara tâbi gibi göstererek) olarak, yanlış yorumlandığını belirten Mercânî, hadiste zikredilen ihtilafın akidede değil amelde bir ayrılık olduğunu, 73 rakamının da mübalağa için getirildiğini söylemektedir. Ona göre önemli olan hak ve doğru yolda olmaktır, bu ise kelâmcıların söylediğinin aksine ferdî bir olaydır, yani şu veya bu ekol şeklinde bir gruplandırma hatalıdır. Kaldı ki, Mercânî'ye göre, son dönemdeki Eşarîlerin yolu bidatlerle dolu olduğu gibi, onların zannettiğinin aksine Maturîdîler de Eşarîlerden farklıdır ve böyle olunca Maturîdîlerin fırka-i nâciyeden olmaması gerekir. Bu ise kabul edileceği üzere çok dar ve yanlış bir bakış açısıdır. Sıfatlar konusu da aynı şekildedir. Mercânî'ye göre, Allah'ın zâtî ve fiilî sıfatları ayrımını, kelâm-ı nefsî, kelâm-ı lafzî kavramlarını, sıfatların aynı ve gayrı olmadığı fikrini Eşarî kelâmcıları sonradan getirmişlerdir. Hanefî (Maturîdî) ulemasının çoğunluğu ise bunları kabul etmemişlerdir (ancak sonraki bazı Hanefîlerin sıfatların aynı ve gayrı olmadığı konusunda Eşarîlerle aynı görüşte olduklarını da ilave etmektedir). Bu tür kavramların tam anlaşılmadan felsefeden kelâma dercedildiğini belirten Mercânî, kelâmcıların "sıfat zâta gayr ve kendi nefsinde mümkündür" anlayışını geliştirdiklerini ve bu hatalı ve bidat fikir-

lerini kabul etmeyenleri ehl-i sünnet dairesinden çıkardıklarını söylemektedir[86].

Burada Mercânî'nin Maturîdiliğe yaptığı vurgu oldukça önemlidir ve o, bu görüşten hareketle hem mezhep taassubunu kırmaya, hem de ehl-i sünnet kavramının sınırını genişletmeye çalışmaktadır. Mercânî, bunu, zaman zaman mektuplarında da gündeme getirmiştir. Meselâ onun, oldukça yıpranmış olduğu için, kime yazdığı belli olmayan bir mektubunda, Fahreddin Râzi'yi "nazar-ı fâsidi (bozuk fikri)" ile "kavâid-i hikemiye ve mezâhib-i İslâmiyeyi (hikmet kaideleri ve İslâm mezheplerini)" tahrif etmekle suçlamaktadır. Ona göre, bu anlayış hem İslâmî ilimlerin, hem de felsefî ilimlerin ölümüne yol açmıştır. Gerek F. Râzi'nin, gerekse Taftazânî'nin birtakım kelime oyunları ile kendi görüşlerini selefin görüşüymüş gibi aktardıklarını söyleyen Mercânî, Hanefîlerin (Maturîdilerin) âdeta bir kenara itildiğini ve dışlandığını belirtmektedir. Onun ifadeleri aynen şu şekildedir:

"Bu iki kişi (Fahreddin Râzi ve Taftazânî), Hanefîler ile Eşarîlerin birleştiği hususları yalnız Eşarî'ye nisbet verip onu övüyorlar, göklere çıkarıyorlar. Hanefîlerle Mutezile'nin ittifak ettiği konuları sadece Mutezile'ye nisbet verip zayıf akılları tenfir (nefret ettirip) ve tevhîş (ürkütüp) kılıp sıhhat-i nazar (sağlam bir bakış açısı) ile nazar edip gerçeğe ulaşmaktan uzak kalıyorlardı. Eğer bu üç mezhep muhalif olsa sadece Eşarîlerle Mutezile'yi zikredip Hanefîlere göre bu söz şöyle demiyorlar, geçiyorlar. Bazen zayıf sözler gibi gösteriyorlar. Bazı yerlerde hakîmlerin ve selefin görüşlerini yanlış bir şekilde anlayarak (ya noksanlaştırıp ya değiştirerek) yine selefin görü-

[86] Bkz. Mercânî, *Kitâbu Huzâmeti'l-Havâşî li-İzâhati'l-Gavâşî* (Sadrü'ş-Şeria'nın *Tavzîh Şerhi*'ne Haşiye), Kazan 1889, Çirkovoy Mat., s. 2,3; Mercânî, *Hikmetü'l-Bâliga*, s. 37, 134-136; Mercânî, *Azbu'l-Furât*, s. 12-17, 98-107, 212; Keşşaf Tercümânî, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 229-234, 248-256, 263-266.

şüymüş gibi aktarıyorlar. Halbuki keşke onlar bu selefin sözü, ama yanlış deyip geçselerdi, İslâm'a daha az zarar verirlerdi"[87].

Taftazânî'ye yapılan bu eleştiriler pek haksız da değildir. Gerçekten de *Şerhu'l-Akâid* metni incelendiğinde bu açıkça görülecektir. Çağdaş ilim adamlarımızdan Süleyman Uludağ, *Şerhu'l-Akâid* tercümesine yazdığı "Şerhu'l-Akâid'in Tenkidi" başlıklı kısımda, Mercânî'ninki ile benzer eleştirilerde bulunmaktadır. O da, Taftazânî'nin bu eserinde bazı meselelerde Maturîdîliğin görüşlerine hiç işaret edilmediğinden[88] sözetmektedir. Öte yandan Mercânî'nin Taftazânî'ye yönelik eleştirileri sadece kelâm alanında değildir, fıkıh usûlü konusunda da onun, *et-Telvîh fî Şerhi't-Tenkîh* adlı eserinde, mezhep taassubu içinde hareket ettiğini[89] ifade etmektedir.

Mercânî'nin bu eleştirilerinin bir benzeri, Kursavî'nin biyografisini yazan ve onun görüşlerinden oldukça etkilenen R. Fahreddin tarafından da yapılmaktadır. O da, İdil-Ural bölgesindeki hakim anlayışın, ehl-i sünnet kavramını oldukça dar bir çerçevede kabul ettiklerini söylemekte ve bunun temel nedenlerinden birini; sadece, Taftazânî ve Devvânî'nin ehl-i sünnet olarak bilinmesine bağlamaktadır[90].

Makâlât, Milel ve Nihal ve diğer kelâm kitaplarının, âdeta, bir tarafın, bir grubun sözcülüğünü yapmak için kaleme alındığını ve çoğunlukla taassup eseri olduğunu belirten R. Fahreddin, kelâmcıların esas amaçlarının; karşı delilleri de gözönünde bulundurarak, ortak bir çö-

---

[87] Fahreddin, *Âsâr*, 3. cilt, yazma, vr. 129(b)-130(b), (Fahreddin, Mercânî'nin bu mektubununun kime ve ne zaman yazıldığının tespit edilemediğini söylemektedir).

[88] Bkz. Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi-Şerhu'l-Akâid*, Giriş'le birlikte terc. Süleyman Uludağ, İst. 1991, s. 79-87.

[89] Bkz. Mercânî, *Huzâmetü'l-Havâşî*, s. 2-10.

[90] Fahreddin, *Asâr*, C. 2, 12. cüz, s. 321; C.1, 3. cüz, s. 130.

züme ulaşmak değil, bir grubu haklı çıkarmak, diğerini ise haksız veya kâfir ilan etmek olduğunu[91] öne sürmektedir. Ona göre, kelâm kitapları fırkalar ve mezhepler hakkında bize doğru bilgi vermekten de uzaktır ve sözkonusu kitaplarda; meşhur iftirak hadisi[92] temele alınarak, sağlam bir ölçü olmadan gruplandırmalar yapılmıştır. Bu yüzden de çoğu aynı fırkanın kolları olan birçok fırkanın uydurulduğunu savunan R. Fahreddin, bu anlayışın yanlış neticeler verdiğini ifade etmektedir. Onun açısından bu yanlış neticelerin en önemlisi herkesin taassuba düşerek kendi mezhebini fırka-i nâciye olarak görmesi ve hatta bazı kelâm kitaplarında Eşarîliğin fırka-i nâciye olduğunun yazılmasıdır[93].

Kelâmcıların bu yanlışlıklarına değinen ve öncelikle, her fırkanın görüşlerinin bizzat kendi yazdıkları eserlerden öğrenilmesi gerektiğinin altını çizen R. Fahreddin, sözkonusu mezheplerin akidelerinin doğru olarak tesbitinde önemli bir metoda da dikkat çekmektedir. Onun ortaya koyduğu bu metod; fırkaların ortaya çıkışlarını, görüşlerini, siyâsî ve ilmî ortamı da dikkate alarak, tarihî olaylarla birlikte değerlendirmektir[94]. O, bu usûlle, kelâm kitaplarının tutarlılığı konusunda matematiksel bir sağlama yapmayı ve böylece doğru bilgilere ulaşmayı amaçlamaktadır. Bu orjinal görüşü ile kelâma yeni bir bakış açısı getirmeye çalışan R. Fahreddin, tarihî hikâyecilik yerine ciddi ve metodlu araştırmayı ön plana çıkarmaktadır.

Görüldüğü gibi R. Fahreddin de Mercânî ile benzer görüşleri paylaşmaktadır. Burada onun ısrarla anlatmak

---

[91] Fahreddin, *a.g.e.*, s. 122.

[92] Fahreddin sözkonusu meşhur hadisin İbn Hazm tarafından *el-Fasl beyne'l-Milel ve'n-Nihâl* adlı eserinde sahih görülmediğine de işaret etmektedir, bkz. *a.g.e.*, s.196.

[93] Fahreddin, *a.g.e.*, s. 193-196.

[94] Aynı yer.

istediği husus, hak yol, yani *Kur'ân* ve sünnet apaçık ortada ve iyi bir tesbit ölçüsü olduğu halde, doğru olanı mezheplere göre (hatta Eşarîliği temele alan Ehl-i Sünnet anlayışına göre) tayinin yanlışlığıdır. Bu görüşlerinde Şah Veliyullah Dihlevî'ye de atıfta bulunan R. Fahreddin, gerçek fırka-i nâciyenin *Kur'ân* ve sünnetin yolunda gitmek olduğu, bunu da en iyi selefin (sahabe ve tabiûnun) yaptığı[95] inancındadır. Esasında onun bu düşüncesi ehl-i sünnet kavramının çerçevesini genişletmekten başka bir şey değildir. Onun selefle kastettiği de, selefin bütün görüşlerinin aynen taklid edilmesi değil, dini onlar gibi anlamaktır[96]. Ceditçilik hareketinin meşhur simalarından Abdürreşid İbrahim'in, aynı konuyu daha erken bir dönemde (Nisan 1900) dile getirerek, ümmetin fırkalara bölüneceği hadisinin iftiraktan sakınma konusunda bir tehdid olduğunu, İslâm'da, esasında; Şiilik, Rafızîlik, Mutezile.. vb. ayrımların olamayacağını ifade ettiği[97] de bilinmektedir. Mezhep taassubunu dışlayan Abdürreşid İbrahim'in bu tavrı ve muteber hadisleri delil göstererek tekfir etme âdetinin önüne geçmeye çalışması[98] İslâm'a, dönemindeki anlayıştan uzak, daha geniş bir açılım kazandırmaya yöneliktir.

---

95 Fahreddin, *a.g.e.*, s. 196-197.

96 Fahreddin, *a.g.e.*, s. 118.

97 Abdürreşid İbrahim, *Mir'ât Yâki Közgi*, 5. cüz, St. Peterburg 1900, s. 6-7 (*Mir'ât Yâki Közgi*'nin bu cüzü 5 Nisan 1900'de sansürden geçmiştir); 10. cüz, St. Peterburg 1902, s. 3-5. Abdürreşid İbrahim, fırkalaşma ve bu fırkalaşmanın doğurduğu düşmanlığın önüne geçmede yardımcı olması için daha sonraki *Mir'ât*'larda Endülüs bölgesi müslümanlarına ait uzunca bir kıssa nakletmektedir. Kıssada, bir evliliğe, gencin acem olması nedeniyle, engel olmak isteyen kadı ile bu engellemeyi tevhide aykırı bulan halifenin durumu anlatılmaktadır, bkz. "Elmas", *Mir'ât Yâki Közgi*, 7. cüz, St. Peterburg 1902, s. 12-18; 8. cüz, St. Peterburg 1902, s. 7-15.

98 Bkz. Abdürreşid İbrahim, *Mir'ât Yâki Közgi*, 9. cüz, St. Peterburg 1902, s. 3-4; 10. cüz, St. Peterburg 1902, s. 2-3.

Bu meseleyi ele alan Carullah da *Kur'ân* ve sünnet ile amel eden herkesi ve her mezhebi ehl-i sünnet dairesi içinde değerlendirmektedir. O, mezhepler arasındaki ihtilafı ortadan kaldırmaya çalışmakta, kelâmcıların ortaya koyduğu ehl-i sünnet anlayışını, dar çerçevesinden çıkarıp *Kur'ân* ve sünneti temele alan oldukça geniş bir alana oturtmakta ve hatta İslâm'da mezhebin tek olduğunu söylemektedir. Ancak onun tek mezhepten kasdı dar anlamda mezhepleri tek bir görüşe toplamak demek değildir. Tam aksine farklılıkları tek bir dairenin (İslâm) içerisinde kabul etmektir. Çünkü o, "ümmetimin ihtilafı rahmettir" hadisinin aslı olmadığını kabul etmekle birlikte, anlamının doğru olduğuna inanmaktadır. Onun bakış açısıyla, ihtilâf, yani her alanda farklı görüşler serdetmek; düşmanlığa, tekfire ve kendisi dışındakileri de sözkonusu fikirleri kabul etmeye zorlamaya yol açmadığı müddetçe rahmettir[99]. Onun ve esasında diğer ceditçilerin amacı farklı görüşleri geniş İslâm dairesi içine almaktır. Böylece, apaçık delillerle sabit olmuş itikadî konular dışındaki görüş farklılığı İslâm dairesinden çıkmaya sebep teşkil etmeyecek ve fikir hürriyeti sağlanmış olacaktır.

Bu konuda ceditçi Ziyâeddin Kemâlî'nin görüşleri de aynı istikamettedir. Kemâlî iftirak hadisini *Kur'ân*'ın ruhuna ters kabul etmekte[100] ve diğer ceditçiler gibi düşünmektedir. Ancak Carullah, onun bu görüşünü tenkit ediyorsa da, ihtilâfla ilgili olarak zikredilen hadis konusundaki kendi görüşleri, esasında, Kemâlî'den çok farklı değildir. Kemâlî her ne kadar bu hadisin *Kur'ân*'ın ruhuna ters olduğunu söylese de, onun kasdı da Carullah'ın şikâyet ettiği düşmanlık ve tekfirin önüne geçmektir. Yoksa Kemâlî'nin fikrî serbestliğe karşı olduğunu söyle-

---

[99] Carullah, *Büyük Mevzûlar*, s. 13-16.
[100] Bkz. Z. Kemâlî, *Dinî Tedbirler*, s. 20-29.

mek mümkün değildir. Bunun en açık bir delili de *Dinî Tedbirler*'de ve diğer eserlerindeki görüşleridir.

Buna göre Carullah'ın düşüncesinde *Kur'ân* ve sünnetle amel eden herkes ve her mezhep Ehl-i Sünnet dairesi içinde yer almaktadır[101]. Böylece Carullah, ellerinde sağlam bir ölçü olmayan kelâmcıların, hak olanı mezheplere göre tayin etme anlayışını bir kenara atması gerektiği konusunda diğer ceditçilerle aynı fikri paylaşmaktadır. O, R. Fahreddin'in kelâm kitapları ile ilgili tenkidlerine de hak vermekte ve kelâmcıların verdiği bilgilerle, mezhepler hakkında doğru bilgi elde etmenin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Çünkü ona göre, kelâmcıların amacı, âdeta, hakikati bulmak değil, karşısındakinin fikrinin yanlışlığını öne çıkarmak, tadlil etmektir[102]. Carullah'ın burada dikkati çeken bir yönü, ameli imanın dışında kabul eden kelâmcılara itiraz edip, imanın tarifine; amelleri, güzel ahlâkı ve hayırları dahil etmesi[103] konusundadır ki, o, bununla, iman konusunun da mezheplerin sınırları içinde mütalaa edilmesinin yanlış olduğu fikrini savunmaktadır. Ancak o, bir taraftan da ameli, imanın hakiki bir parçası olarak kabul etmemekte ve "ameller imanın delilidir"[104] demenin daha uygun olacağını beyan etmektedir. O, bu eleştirisinde pek haklı görülmemektedir. Çünkü yersiz bir tenkidde bulunmaktadır. Klasik kelâmda zaten bu tür tartışmalar mevcuttur. Kelâmcılar da ameli tamamen saf dışı bırakmamakta, sadece, tıpkı Carullah gibi, imanın hakiki cüz'ü olmadığını söylemektedirler. Nitekim Carullah bu meselede Muhammed Hanefi Muzaffer tarafından tenkid edilmekte ve onun kelâmcılarla aynı hususları belirttiği zikredilmektedir. Ancak, M. Hanefi Muzaffer, yine de, kelâm kitaplarındaki

---

[101] Carullah, *Mülâhaza*, s. 33, 49; Carullah, *Halk Nazarına*, s. 36, 39,60.

[102] Carullah, *Edebiyât-ı Arabiye*, s. 30-31.

[103] Bu konuda fazla bilgi için bkz. Carullah, *Halk Nazarına*, s. 48-64.

[104] Carullah, *Halk Nazarına*, s. 57.

"ameller imandan hariçtir" yerine, "ameller imanın delilidir" demenin, dinî açıdan daha doğru olacağını[105] söylemektedir.

Ceditçilerin mevcut kelâmî anlayışla ilgili bu eleştirilerini haklı kılacak birçok delil mevcuttur. Bunlar içerisinde önemli bir olay XIX. asır başlarında Türk Tatar tarihinde vukû bulmuştur. Mercânî'nin görüşlerinin şekillenmesinde de etkili olan büyük Tatar âlimi Abdünnasîr Kursavî (ö. 1812), Buhara'da iken, Allah'ın sıfatları ile ilgili olarak mevcut Eş'arî kelâm anlayışına aykırı görüşlerinden ve Taftazânî'yi tenkidinden dolayı mülhidlikle suçlanarak idam cezasına çarptırılmış ve ancak bölgeden uzaklaşarak kurtulabilmiştir[106]. Bu olayın bir benzerini ise Mercânî'nin bizzat kendisi yaşamıştır. Aralık 1887'de Orenburg Müftülüğü'ne yazılan ve Kazan bölgesinden 32 imamın imzası bulunan bir şikâyet mektubunda onun Allah'ın sıfatlarını zâtının aynı kabul ettiğini ve Mutezile'ye uyduğunu söylemişler ve ehl-i sünnetin hükmüne göre kâfir olduğunu iddia etmişlerdir. Orenburg Müftülüğü arşivindeki bu şikâyet mektubundan bahseden Rızâeddin b. Fahreddin, Müftülükten Mercânî'nin kitaplarının incelettirilmesini de isteyen Kazan imamlarının bu şikâyetlerinden bir netice çıkmadığını kaydetmektedir[107]. Ancak bu mektup ve benzerleri bölgedeki zihniyetin durumu hakkında yeterince aydınlatıcıdır.

Bilhassa XIX. asrın sonlarına doğru bütün İslâm dünyasında; Batının ilmî gelişmişliği ve Müslümanların niçin geri kaldığı konusunda yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmalar arasında kelâm ilmini yeniden ele alma, yeni ihtiyaçlar, yeni saldırılar karşısında yeniden de-

---

105 Muhammed H. Muzaffer, "Dinî Tedbirler Hem Ufak Fikirler İsimli Kitaplar Hakkında Muhakeme-II", *Şûra* 1916/5, s. 113-115.

106 Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Fahreddin, *Âsâr*, c.1, 3. cüz, s. 95-131; Şehâbeddin Mercânî, *Tenbîhu Ebnâi'l-Asr*, yazma, vr. 87(b)-88(b).

107 Bkz. Fahreddin, *Âsâr*, 3. cilt, yazma, vr. 135(b)-137(b).

ğerlendirme ve yeniden kaleme alma çabası belki de ilk sırada gelmiştir. İlk sırada olmasının sebebi ise; kelâmın doğrudan inanç alanını konu edinmesi ve yeni ilimlerle, bilhassa pozitivist anlayışla, ortaya çıkan Batılı zihniyetin genelde dinin, özelde de İslâm'ın inançlarına yoğun saldırıda bulunmasıdır. Bunu gözönünde tutan Tatar ceditçileri de, içinde yaşadıkları Müslüman toplumun dinî anlayışını daha iyi bir konuma getirmek, mevcut taassubu kırmak ve yeni bir bakış açısı sunmak için yoğun bir çaba sarfetmişlerdir. Onlar, selef asrındaki ilm-i tevhid (veya ilm-i akâid) ile kendilerine kadar gelen müteahhirîn kelâmı arasında bir uzlaşma aramaya çalışmışlar ve gerek kelâmın gerekse ehl-i sünnet kavramının sınırlarını genişletmişlerdir. Onların bunu yapmakla ulaşmayı arzuladıkları hedef ise; tekfir ve tadlilin önüne geçerek terakkîye, ıslâha imkân tanımaktır.

4. İlâhî Rahmetin Umûmîliği Meselesi

a) Tarihî Arkaplan

İlâhî rahmetin umûmîliği meselesi, İslâm düşünce tarihinin en eski problemlerinden biridir. Meselenin esas düğüm noktası; bilhassa kâfirler için azabın ebedî olup olmamasıdır. Bu konuda sahabe döneminden itibaren birçok görüşler ortaya atılmıştır. Mesele hakkındaki en toplu malumatı ise İbn Kayyım el-Cevzî vermektedir. O, *Hâdi'l-Ervâh* adlı kitabında azabın ebedîliğini savunanlarla buna karşı çıkanların delillerini detaylı bir şekilde yazmaktadır[108]. Bazı çağdaş araştırmalarda da, gerek İbn Kayyım'dan gerekse diğer bazı kaynaklardan faydalanılmak suretiyle, aynı mesele, derli toplu bir şekilde sunul-

---

[108] İbn Kayyım el-Cevzî, *Hâdi'l-Ervâh*, Kahire 1971, s. 282-314.

maktadır[109]. Sözkonusu kaynaklarda zikredildiği şekliyle; azabın ebedî olduğunu savunanların delillerinin başlıcaları şunlardır:

1. *Kur'ân*'da kâfirlerin ebedî azap görecekleri konusu *hulûd* ve *ebed* kavramlarıyla dile getirilmiştir. Yine *Kur'ân*'da geçen ve azabın uzun devirler boyunca devam edeceğini belirten âyetteki *ahkâb* kelimesinde de (Nebe sûresi, 23. âyet) kasıt kıble ehlidir. Kıble ehli kasdedilmese bile sonsuz devirler boyu devam edeceği anlaşılmalıdır.

2. Allah'ın azapla ilgili vaîdinden dönmesi mümkün değildir. Azabın belli bir süreden sonra gerçekleşmeyeceğini düşünmek vaîdden dönmedir, bu ise yalanla aynı anlamdadır.

3. İlâhi rahmet âhirette sadece müminlere tahsis edilmiştir.

4. Azabın ebedî olacağı konusunda ehl-i sünnet âlimleri ittifak etmişlerdir[110].

Yukarıda bahsi geçen delillere, ashab döneminden itibaren, karşı deliller getirerek azabın ebedî olmadığını söyleyenler de olmuştur. Bunlar arasında en önemlileri; Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mesud, Abdullah b. Amr, Abd b. Humeyd, Şa'bî, İshâk b. Râhuye, Cehm b. Saffan, Ebû Huzeyl el-Allâf, Mevlânâ Celaleddin Rûmî, İbn Teymiye, İbn Kayyım el-Cevziyye, İsmail Hakkı İzmirli...vb.[111].

---

[109] Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Azap", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 4, s. 302-309.

[110] Fazla bilgi için bkz. İbn Kayyım el-Cevzî, aynı yer; Y. Şevki Yavuz, a.g.m., aynı yer; Şeyhülislâm Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, İst. 1335; M. Carullah, a.g. e., s. 34-39.

[111] Bkz. Y. Şevki Yavuz, a.g.m., s. 305; İbrahim b. Hasan, *et-Tefsîrü'l-Me'sûr an Ömer b. Hattab*, Beyrut 1983, s. 473-474; İzmirli İsmail Hakkı, *Nârın Ebediyet ve Devamı Hakkında*, İst. 1341.

b) İdil-Ural Bölgesinde İlâhî Rahmetin Umûmîliği

b. 1. Meselenin Temellendirilmesi

Bu mesele İdil-Ural bölgesindeki ceditçilik hareketinin temel fikirlerinden biridir. Bu fikrin Türk-Tatar düşüncesinde ilk kez ortaya çıkışı, tesbit edebildiğimiz kadarıyla, Şehâbeddin Mercânî ile başlamaktadır. Mercânî, bu konuyu, daha çok, kapalı ifadelerle gündeme getirmekte ve Muhyiddin ibn Arabî'nin görüşünü savunmaktadır. O, âyetlerde geçen "hulûd" tabirini uzun süre kalmaya hamletmektedir. Allah'ın va'dinden dönmesinin mümkün olmadığını, bu konuda icmanın gerçekleştiğini ifade eden Mercânî, O'nun vaîdinden dönebileceğini ve bu konuda icmanın da gerçekleşmediğini iddia etmektedir. Mercânî, özellikle Ebu Amr b. el-Alâ' el-Basrî ve başkalarının vaîdden dönmeyi câiz gördüklerini ve bu konuda Hz. Peygamber (s.a.v.)'den rivayet edilen: "Kim bir sevap işlemeyi vadederse onu yapmaya mecburdur, kim de bir ceza uygulamayı vadederse bu konuda tercih sahibidir" hadisine dayandıklarını ifade etmektedir. Mercânî, vaîdden dönmenin rasûllerin getirdiklerini yalanlama anlamına gelmeyeceği ve Allah'ın vaîdlerini kendi meşietiyle (dilemesiyle) kayıtladığı görüşünü savunmaktadır[112]. Mercânî, cennet ve cehennem ile bunların içindekilerin ebedî olduğunu da söylemekte, ancak, cehennemdeki azabın ebedî olmadığını iddia etmektedir[113]. Onun bu husustaki görüşünün kaynağı da Muhyiddin İbn Arabî'dir.

İlâhî rahmetin umûmîliği meselesini inceleyen bir başka ceditçi düşünür Musa Carullah da Mercânî ile aynı

---

[112] Mercânî, *el-Hikmetü'l-Bâliga*, s. 66; Keşşaf Tercümânî, "Mercânî'nin Mesâil-i İtikâdiyede Tutgan Yolu", *Mercânî* mec., s. 241-242.

[113] Mercânî, *el-Hikmetü'l- Bâliga*, s. 61; Keşşaf Tercümâni, *a.g.m.*, s. 241.

hususa işaret etmiştir. Ancak Carullah, meseleyi Mercâ-nî'den daha geniş bir çerçevede ele almıştır. O, Hüseyniye Medresesinde okuttuğu Dinler Tarihi dersi notlarını, *Şûra* dergisinde 1909 yılı sonlarında yayınlamaya başladığı andan itibaren[114] bahsi geçen mesele etrafında gündemi oluşturmuş ve onun yazdıkları hem İdil-Ural bölgesinde hem de Osmanlı Türkiyesi'nde büyük yankı uyandırmıştır[115]. Carullah'ın konuyla ilgili fikir ve yorumları-

---

[114] Dinler Tarihi dersi usûl-i cedid hareketi öncesinde Tatar medreselerinin ders programlarında yer almamıştır. Orenburg'daki Hüseyniye Medresesi'nde de durum aynıydı. Hüseyniye Medresesi'nin ders programında bu dersin konuluşu 1906 yılında gerçekleşmiştir. Dersi okutma görevi de Carullah'a verilmiştir. O dönemin yaygın geleneklerinden biri de verilen derslerin notlarının basın yayın vasıtasıyla diğer medrese öğrencilerine ve hocalarına duyurulmasıydı. Carullah da aynı geleneğe uyarak ders notlarını, dönemin meşhur yayın organı, *Şûra* dergisinde 15 Kasım 1909'dan itibaren yayınlamaya başlamıştı (Carullah'ın dersleri için bkz. "Tarih-i Edyan", *Şûra*, No. 22, 15 Kasım 1909, s. 679-682; "Rahmet-i İlahiye Umûmiyeti Hakkında İtikadım", *Şûra*, No. 23, 1 Aralık 1909, s. 716-720; "Rahmet-i İlahiye Umumiyeti Hakkında Berâhînim", *Şûra*, No. 24, 15 Aralık 1909, s. 750-756; Carullah'ın bu makaleleri sonradan risale halinde de basılmıştır, bkz. *Rahmet-i İlâhiye Burhanları*.

[115] Carullah'ın ilâhî rahmetin genişliği hakkındaki fikirlerine gerek *Şûra* 'da gerekse dönemin usûl-i kadimci yayın organı *Din ve Maîşet*'in, bilhassa 1910 ve 1911 yılına ait, bir çok sayısında reddiyeler yazıldığı gibi, başta Rızâeddin Fahreddin olmak üzere, çeşitli kişilerce destekler mahiyette makale ve risaleler de yazılmıştır. Bu mesele, dönemin basın ve yayın organlarında gündemi bir kaç sene meşgul etmiştir. Carullah'ın kitaplarının çoğu Osmanlı Türkiyesi'nde de okunduğundan, İstanbul'daki Şeyhülislamlık makamı derhal harekete geçmiş ve onun bu meseleyle ilgili kitaplarının yanında diğer bazı kitaplarının, dine aykırılığını ileri sürerek, müsaderesini istemiştir. Her ne kadar dönemin İçişleri Bakanlığı bunu kabul etmese de sözkonusu karar *Tanin* gazetesinde (25 Mart 1329/1911, No. 1563) yayınlanmıştır. Ancak bu kararın aksine kitaplara ilgi daha çok artmıştır. Musa Carullah bu karar üzerine *Vakıt* gazetesinde bir yazı yazarak Şeyhülislamlık makamını şiddetle tenkid etmiştir. Sözkonusu makale daha sonra İstanbul'da çıkan *İslâm Dünyası* dergisinde de iktibas edilmiştir (bkz. No. 10, 13 Şaban 1331/1912, s. 149-155). Hatta bu makale yüzünden derginin müdürü Osman Cûdî meşihat makamı tarafından mahkemeye verilmiştir. Önce bir ay hapis ve 10 lira para cezasına çarptırılan Osman Cûdî'nin bu karara itiraz etmesi sonucu mahkeme tarafından sadece onbeş gün hapisle cezalandırılmıştır. Os-

na, kısa zamanda, reddiyeler yazılmaya başlandığı gibi onun fikirlerini destekleyen makale ve risaleler de kaleme alınmıştır. Bu konudaki ilk reddiyeler dönemin meşhur usûl-i kadimci yayın organı *Din ve Maîşet*'te yayınlanmaya başlamıştır. Bu reddiyelerin önemli bir kısmı sonradan topluca Din ve Maîşet matbaasında *Necat-ı Umûmî Yokluğu Yahud Hulûdnun Ebediyeti* ismiyle basılmıştır. Türkiye'de ise son Şeyhülislâmlardan Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi* adlı eserini yazmıştır[116]. Bu reddiyelerin dışında Rızâeddin b. Fahreddin, Carullah'ı destekleyen küçük bir risâle kaleme almış, Burhan Şeref de *Vakıt* gazetesinde bir makale yayımlamıştır[117]. Carullah esas olarak, Allah'ın rahmetinin geniş olduğunu, mümin-kâfir herkesi kapsadığını, cehennemdeki azabın ebedî olmayıp, Allah'ın dilemesine bağlı olarak belli bir süreye kadar gerçekleşeceğini, dolayısıyla ahirette tüm insanlığın kurtulacağını savunmuş ve bu görüşlerini çeşitli delillerle temellendirmeye çalışmıştır.

---

man Cûdî, bu mahkeme dolayısıyla aynı dergi sayfalarında "Açık Mektup" isimli, iki sayı devam eden, bir yazı yazarak serzenişte bulunmuş ve Şeyhülislâmlığın bu hareketini tenkid etmiştir (bu konuda bkz. O. C., "Açık Mektup", *İslâm Dünyası*, No. 14, 14 Şevval 1331/1912, s. 220-221; aynı dergide mahkeme ve mahkemedeki savunmanın detayları hakkında, dergi idaresince yazılmış bir makalede de bilgi verilmiştir: bkz. "Muhakememiz ve Hüküm", *İslâm Dünyası*, No. 19, 1332/1913, s. 303-304.

[116] Bu konudaki ilk reddiyeler dönemin meşhur usûl-i kadimci yayın organı *Din ve Maîşet*'te yayınlanmaya başlamıştır. Sözkonusu reddiyelerin önemli bir kısmı topluca Din ve Maişet matbaasında basılmıştır: *Necat-ı Umûmî Yokluğu Yahud Hulûdnun Ebediyeti*, makaleler mecmuası, Orenburg 1910, 64 s.; Şeyhülislâm Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*, İst. 1335, s.164 (Bu eser M. Carullah'ın, *Rahmet-i İlâhiye Burhanları ve İnsanların Akide-i İlâhiyelerine Bir Nazar* adlı risaleleriyle birlikte sadeleştirilerek basılmıştır, bkz. *İlâhi Adalet-Rahmet-i İlâhiye Bürhanları*, Sad. Ömer H. Özalp, İst. 1996.

[117] Rızâeddin b. Fahreddin, *Rahmet-i İlâhiye Meselesi*, Orenburg 1910, 16 s.; Burhan Şeref, "Medenilikke İmtihan Tutuv ", *Vakıt*, No. 558.

Musa Carullah'ın, ilâhî rahmetin umûmîliği meselesini ispatı, ilk olarak, bu görüşü kabul etmeyen kelâmcıların delillerini çürütme, daha sonra da kendi delillerini ortaya koyma esasına dayanmaktadır. O, kelâm kitaplarının ilâhî rahmetin yalnız müminlere has olduğu konusunda icma ettiklerini belirtmekte ve meseleyi, kelâmcıların delilleri ve görüşleri açısından ele alarak; taat için sevap (isabe), suç için de ceza (ikab) verilmesi konusunu gündeme getirmektedir. Ehl-i sünnetin (Eş'arî ve Maturidîlerin) sevap ve cezanın Allahu Teâla üzerine vacip olmadığı, bilakis sevabın Allah'ın fazlı, cezanın da O'nun adaleti olduğu fikrine sahip bulunduğunu söyleyen Carullah, Mutezile'nin ise sevap ve cezayı Allah'ın üzerine vacip kıldığını belirterek her iki anlayışı da eleştirmektedir. Carullah, ehl-i sünnetin sadece küfrü bunun dışında bıraktığını ve onların küfür durumunda cezanın vacip olduğu görüşünü savunduklarını söylemektedir. Ancak ehl-i sünnetin buradaki vücûbu, Mutezile'nin düştüğü yanlışlığa düşmemek için, "Allah'ın üzerine vacip" (vücûbun aleyh) değil "Allah tarafından vacip" (vücûbun minh) olarak kabul ettiklerini ifade eder. Kelâmcıların bu konuda Nisa sûresi 48. âyetini[118] delil olarak getirdiklerini belirten Carullah, bunun dışında Kaf sûresi 28-29. âyetlerdeki Allah'ın ceza "vaîd"inden dönmeyeceği ifadesine de dayandıklarını zikretmektedir. Ancak o, bu delillerin kelâmcıların en kuvvetli delilleri olmasına rağmen zayıf olduğunu da ekleyerek bunlara karşı çıkmaktadır.

Musa Carullah, Maide sûresi 40. âyetteki "Göklerin ve yerin mülkünün Allah'a ait olduğunu bilmedin mi? O dilediğine azap eder, dilediğini bağışlar" ifadeleriyle, Zü-

---

[118] Nisa (4)-48: "Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz, bundan başkasını dilediğine bağışlar. Allah'a ortak koşan da gerçekten büyük bir günah işlemiştir".

mer sûresi 53. âyetinin[119] Allah'ın bütün günahları bağışlayacağı mealindeki ibarelerinin, kelâmcıların delil getirdikleri âyetleri tevil ve takyid (sınırlama) olarak sunulabileceğini, ancak böyle bir yolun kelâmcıların kullandığı metodu kullanmak olduğunu söyleyerek daha detaylı deliller vermektedir[120]. Onun bu konudaki, *Kur'ân* âyetlerinden ve hadislerden sonraki, en önemli kaynaklarından biri Muhyiddin ibn Arabî'nin *Futuhâtü'l-Mekkiye*'sidir. Diğer kaynakları ise; Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si, Kuşeyrî'nin *Risâle*'si, diğer bazı mutasavvıfların, İmam Şa'bî'nin ve İbn Mesud'un sözleridir.

Carullah, *Kur'ân*'da hulûd ve ebed kavramlarının, uzun ömrü ifade için kullanıldığını[121] belirtmekte ve bu konuda Mercânî ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Gerçekten de hulûd ve ebed kavramları; Arap lugatinde ve *Kur'ân* ıstılahında uzun müddet beklemek veya uzun süren bir zaman dilimini ifade etmektedir. Bu konuda yapılan çağdaş araştırmalarda da; sözkonusu kavramların sonsuzluk anlamı taşımadığı, kelâmcıların bu kelimelere sözlük anlamları dışında sonsuzluk ve ebediyet manası yükledikleri üzerinde durulmaktadır[122]. Bahsi geçen bu görüşler, Carullah'ın fikrini desteklemektedir. Onun ilâhî rahmetin umûmîliği ile ilgili temel delillerini, daha ayrıntılı olarak, şu şekilde sıralamak mümkündür.

---

[119] Zümer (39)-53: "De ki: Ey kendi nefisleri aleyhine haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin! Çünkü Allah bütün günahları bağışlar. Şüphesiz ki O, çok bağışlayan, çok esirgeyendir."

[120] Carullah, *Rahmet-i İlahiye*, s. 32-34.

[121] Carullah, *Edebiyât-ı Arabiye*, s. 49.

[122] Bkz. Ragıp el-Isfahânî, *el-Müfredât*, *hld* ve *ebed* kavramları; Y. Şevki Yavuz, a.g.m., *TDVİA*, c. 18, s. 308.

b. 2. Carullah'ın Delilleri

1. Carullah'ın ele aldığı delillerden birincisi; azap ve azabın ebedîliğini meşietle, yani Allah'ın dilemesiyle sınırlandırmasıdır. O, bununla ilgili olarak A'raf sûresi 156. ve En'am sûresi 128.[123] âyetlerini zikretmektedir. Sözkonusu âyetlerde Allah'ın rahmetinin genişliğinden, azabını dilediğine ulaştıracağından ve O'nun dilediği (affettiği) hariç orada (cehennemde) ebedî kalacaklarından bahsedilmektedir. A'raf sûresi 156. âyette zikredilen rahmeti, âyetin ikinci kısmı ile ("feseektübüha" ibaresiyle başlayan kısmı) tahsis eden kelâmcıların hataya düştüklerini ifade eden Carullah, hâssın hükmünün umumun hükmüne uygun olduğu durumlarda tahsis yapılamayacağını, bunun mantığın ve usul kitaplarının kaidelerine ters olduğunu iddia etmektedir. Burada umûmî (rahmet-i umûmîye) ve husûsî (rahmet-i mektûbe) rahmet ayrımına da giden Carullah, birincisine, bilâ istihkak, herkesin, ikincisine de yapılan amellerle ulaşılabildiğini öne sürmektedir. Carullah, bu âyetlerin yanında Hûd sûresi 107. ve İbrahim sûresi 48.[124] âyetlere de işarette bulunarak, bu âyetlerde azabın ebedîliğinin "gökler ve yer devam ettikçe" şartıyla kayıtlandığından sözetmektedir. Carullah, bu delillerden hareket ederek, *Kur'ân*'da mutlak olarak zikredilmiş ebediyet ifade eden "hulûd" kelimesini, "yerler ve gökler devam ettikçe" ibaresiyle sınırlandırmakta, böylece, onun nazarında, hem azap hem de azabın ebedî-

---

[123] Araf (7)-156: "Bize bu dünyada da iyilik yaz, ahirette de. Biz sana yöneldik. (Allah) buyurdu ki: Azabıma dilediğimi uğratırım; rahmetim ise her şeyi kaplamıştır. Onu korunanlara, zekâtı verenlere ve âyetlerimize inananlara yazacağım". En'am (6)-128: "...(Allah) buyurur ki: Durağınız ateştir. Allah'ın dile(yip affet)mesi hariç, orada ebedî kalacaksınız. Şüphesiz Rabb'in hikmet sahibidir, bilendir".

[124] Hûd (11)-107: "Gökler ve yer durdukça orada sürekli kalacaklardır. Ancak Rabb'in (çıkarmayı) dilerse (o) başka. Çünkü Rabb'in istediğini yapandır". İbrahim (14)-48: "O gün yer başka yere gökler de (başka göklere) değiştirilir. Hepsi tek ve kahredici yüce Allah'ın huzurunda durur".

liği Allah'ın dilemesi ve belirli bir müddetle kayıtlanmış olmaktadır. Görüldüğü gibi, Carullah, azabı Allah'ın dilemesiyle sınırlandırma konusunda Mercânî ile aynı görüşleri paylaşmaktadır.

Azabı Allah'ın dilemesi ile sınırlandırma hususuyla yakından ilgili olarak O'nun vaîdinden dönebileceğini de ifade eden Carullah'a göre kelâmcılar, sözünden dönmek (hulf) ile affetmeyi, azaptan vazgeçmekle (tecavüz) yalan söylemeyi birbirine karıştırmaktadırlar. Halbuki, ona göre, Allah azap ederim sözünden vazgeçebilir, ceza verecekken affetmek de O'nun için mümkündür. O, Arap örfünde ve lugatinde affetmek ve cezadan vazgeçmenin yalan anlamına gelmediği gibi, bilakis faziletli bir davranış olarak görüldüğünü de bu fikrine delil olarak getirmektedir. Carullah, bu görüşlerine, ayrıca, *Futûhat*'tan ve Yahya b. Muaz'ın ifadelerinden çeşitli deliller getirmektedir[125].

Carullah, ehl-i sünnetin ilâhî rahmetin umûmîliği meselesine yaklaşım tarzına itiraz etmekte ve onların haddi aşanlar[126] ve kasden adam öldürenlerin[127] ebedî olarak cehennemde kalacaklarını bildiren âyetleri tevil ettiklerini ancak küfür hakkında olanları tevil etmediklerini de eleştirmektedir. Onun bu görüşü kelâmcıların bir çelişkisini de ortaya koymaktadır. Çünkü kelâmcılar, bir taraftan hulûd ve ebed kavramlarına sonsuzluk anlamı yüklerken, Müslümanlardan büyük günah işleyenler söz konusu olduğunda, aynı kavramları, tevil ederek, belirli bir müddetle kayıtlamaktadırlar. Bu da kelâmcıların içine düştükleri ikilemi göstermektedir. Bu çelişkiye işaret

---

[125] Carullah, *Rahmet-i İlâhiye*, s. 34-36.

[126] Nisa (4)-14. âyet: "Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Kim Allah'a ve elçisine itaat ederse Allah onu altından ırmaklar akan cennetlere sokar, orada ebedî kalırlar. İşte büyük kurtuluş budur".

[127] Nisa(4): 93. âyet: "Her kim bir mümini kasden öldürürse onun cezası, içinde ebedî kalmak üzere cehennemdir...".

eden çağdaş araştırmacılar[128] da vardır. Carullah, buradan ikinci delile geçmektedir.

2. Carullah, Tâ hâ sûresinin "Rahman arşa istiva etmiştir" mealindeki beşinci (5.) âyetinde "Rahman" kelimesinin zikredilmesinin Allah'ın kapsayıcı rahmetinin arşı kuşattığına işaret ettiğinden yola çıkarak, ilâhî rahmetin ahirette de tüm insanları ihata edeceğini iddia etmektedir[129].

3. İlâhî rahmetin umûmîliği konusunda M. Carullah'ın *Kur'ân*'dan getirdiği üçüncü bir delil, Zümer sûresi 53. âyettir[130]. Carullah, bu âyetten hareket ederek Allah'ın bütün günahları, bir süre azaptan sonra, affedeceğini beyan eder. Ona göre bu âyet, şirki istisna tutan Nisa sûresi 48. âyetle hiçbir şekilde çatışmamaktadır. Carullah, Nisa sûresindeki bu âyetin cezaya delalet etmekle beraber ebedîliğe delalet etmediğini öne sürmektedir. Hatta bir çatışma olduğunun kabul edilmesi durumunda bile Zümer âyetindeki "va'd"in Nisa âyetindeki "vaîd"den önce gelmesinin (tekaddümünün) daha uygun olduğu fikrindedir[131]. Yani o, rahmet konusundaki sözün, azap hususundaki söze tercih edilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

4. Carullah'ın dördüncü olarak zikredebileceğimiz delili, Hz. İsa'nın, kendisini ve Hz. Meryem'i ilâh edinen Hristiyanlar hakkındaki, Maide sûresi 118. âyette geçen, sözleridir. Sözkonusu âyette Hz. İsa'nın ağzından: "Eğer onlara azabedersen, onlar senin kullarındır, eğer onları bağışlarsan, sen daima üstünsün, hikmet sahibisin" denilmektedir. Carullah, bu âyete dayanarak bir peygamberin şirkin ve küfrün bağışlanmasını istediğini ifade etmekte

---

[128] Y. Şevki Yavuz, a.g.m., s. 308.

[129] Carullah, *a.g.e.*, s. 50-53.

[130] Zümer(39)-53: "De ki: Ey nefislerine karşı aşırı giden kullarım, Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah bütün günahları bağışlar. Çünkü O, çok bağışlayan çok esirgeyendir."

[131] Carullah, *a.g.e.*, s. 53-55.

ve *Keşşaf* sahibi Zemahşerî'nin de bu âyetin tefsirinde, ne kadar büyük olursa olsun (şirk de olsa) bir suçun bağışlanmasının mümkün olduğundan bahsettiğini söylemektedir[132].

5. Musa Carullah, beşinci olarak, Bakara sûresi 62. âyeti[133] delil getirmekte ve bu âyete dayanarak Allah'a, âhiret gününe inanıp iyilikleri emir ve kötülüklerden nehyedenlerin ebedî saadete kavuşacaklarını iddia etmektedir[134].

6. İlâhî rahmetin genişliği konusuna delil olarak ayrıca beş âyeti delil getiren[135] Carullah, buna ilave olarak *Buharî* ve *Müslim*'de geçen iki hadisi de iddiasına dayanak olması için zikretmektedir. Sözkonusu hadislerden birincisi Hz. Ömer ibn Hattab'tan rivayet edilmektedir. Bu hadiste Peygamberimiz (s.a.v.) çevresindekilere Hevazin kabilesinden esir olarak getirilenler arasında çocuğunu kaybetmiş bir emzikli kadının, göğsünde biriken sütlerle diğer çocukları nasıl emzirdiğine ve kendi çocuğunu bulduğunda da onu nasıl derin bir şefkatle emzirdiğine işaret ederek, "şu kadın kendi öz çocuğunu ateşe atar mı dersiniz?" sorusunu sormuş ve ashab da "hayır, gücü yettiği sürece elbetteki atmaz" cevabını vermiştir. Peygamberimiz (s.a.v.), bunun üzerine; "yemin ederim ki Allah kendi kullarına, bu annenin kendi öz çocuğuna olan merhametinden çok daha fazla merhametlidir"[136] buyurmuştur. Diğer bir hadiste ise; Kıyamet gününde

[132] Carullah, *a.g.e.*, s. 61-65.

[133] Bakara (2)-62 : "Şüphesiz iman edenler; Yahudiler, Hristiyanlar ve Sabiiler, bunlardan kim ki, Allah'a ve ahiret gününe inanır, iyi bir iş yaparsa elbette onlara, Rableri katında mükâfaat vardır; onlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir ".

[134] Carullah, *İnsanların Akide-i İlahiyelerine Bir Nazar*, Orenburg 1911, s. 17-19.

[135] Carullah, *a.g.e.*, s. 7-17; *Rahmet-i İlâhiye*, s. 40-82.

[136] Bu hadis için bkz. Buharî, *Kitabu'l-Edeb*, 18. bab, c. 7, s. 75, İst. 1981; Müslim, *Kitabu't-Tevbe*, 4. bab, 22(2754), c. 3, s. 2109; Carullah, *Rahmet-i İlâhiye*, s. 20-25.

melekler, peygamberler ve müminlerin şefaati sayesinde kalbinde zerre kadar hayır (iman) bulunan kimsenin cehennemde kalmayacağı ve geriye (şefaatçi olarak) merhametlilerin en merhametlisi (yani Allah-u Teâlâ'nın) kalacağı (Buharî'deki rivayette son kısım "sıra benim şefaatime geldi" denilmektedir) buyurulmaktadır[137]. Carullah bu iki hadisin metninin, oldukça açık olarak, azabın ebedî olmadığını beyan ettiği ve ayrıca hiçbir açıklamaya gerek kalmadığı görüşündedir.

7. Toplam olarak sekiz âyetten ve iki de hadisten delil getiren Carullah, bunların dışında, sahabeden Abdullah ibn Mesud'un ve tabiûndan İmam Şa'bî'nin, Taberî'nin *Câmiu'l- Beyan*'ında rivayet edilen sözlerini nakletmektedir. Abdullah ibn Mesud'un: "Yemin edilecek şeylerle yemin ederim ki, bir gün cehennemin kapıları açılıp içerisinde hiç kimse kalmayacaktır" dediğini belirten Carullah, İmam Şa'bî'nin de cehennemin en çabuk harap olacak yurtlardan olduğunu[138] ifade ettiğini zikreder. Carullah'ın burada delil olarak getirdiği iki söz, oldukça açık bir şekilde, azabın bir gün son bulacağını ifade etmektedir. Carullah, son olarak, Şatıbî'nin *Muvafakât*'ından bir delil getirerek, *Kur'ân*'daki azap veya rahmet âyetlerinin muayyen şahıslar, yani belirli insanlar veya milletler itibariyle değil, nitelikleri (evsâf) belirlemek açısından zikredildiğini, böyle olunca da; kâfirler ile İngilizlerin veya bir başka milletin, müminler ile de (mesela) Hindistan Müslümanlarının kastedildiğini söylemenin yanlış olacağını[139] iddia etmiştir.

---

[137] Bkz. Müslim, *Kitabu'l- İman*, 81. bab, 302, c. 1, s. 170; Buharî, *Kitabu't-Tevhid*, 24. bab, c. 8, s. 182; Carullah, *Rahmet-i İlâhiye*, s. 25-30.

[138] Carullah, *Rahmet-i İlâhiye*, s. 75-78; İbn Cerir et- Taberî, *Câmiu'l- Beyan*, c.12, Matbaatü'l- Meymene, Kahire trz., s. 66.

[139] Carullah, *Rahmet-i İlâhiye*, s. 80-84.

b. 3. Meselenin Diğer Savunucuları

İlâhî rahmetin umûmîliği fikrine katılan bir başka şahıs, aynı zamanda *Şûra* dergisinin de başyazarı olan, Rızâeddin b. Fahreddin olmuştur. R. Fahreddin, Carullah'ın *Şûra*'daki görüşlerine yapılan saldırılara karşı 1910'da yayımladığı küçük risalede, bu meselenin selef döneminden itibaren tartışılmış olduğunu söylemekte ve bunu ispat için de İbnü'l Kayyım el-Cevziyye(ö.751/ 1350)'nin *Hâdi'l- Ervâh ilâ Bilâdi'l- Efrâh* [140] adlı eserinden konuyla ilgili bölümleri uzun uzun aktarmaktadır. O, bu risalede İbnü'l Kayyım'ın, Musa Carullah'tan çok önceleri, benzer delillere dayanarak aynı görüşü savunduğunu ispat etmekte ve böylece ona destek çıkmaktadır. R. Fahreddin, Musa Carullah'a noktası noktasına katılmamakla beraber onun görüşünü savunduğunu da beyan etmektedir. Bu görüşün âlimlerin birçoğu tarafından tercih edildiğini söyleyen R. Fahreddin, kelâmcıların görüşüne ise hiç katılmadığını açıkça belirtmektedir[141]. Ona göre bu mesele, sadece itikadla ve ahiretle ilgili değildir, meselenin içtimaî, yani toplumu ve insanların dünyevî hayatlarını yakından ilgilendiren bir yönü vardır ve mesele, bu yönüyle, bütün İslâm dünyasını yakından ilgilendirmektedir[142].

Ceditçilerin rahmet-i ilâhiye meselesiyle ilgili görüşlerinin kaynağı konusunda şu hususu da hatırlatmakta fayda vardır. O da, ruhun kutsî bir cevher ve ebedî kabul edilmesidir. Bu görüşü sûfiler, kelâmcılar ve filozofların çoğu savunmaktadır[143]. Böyle olunca ebedî bir şeye ebedî olmayanın, yani azabın tekabülü mümkün değildir. Ru-

---

140 İbnü'l Kayyım'ın bu kitabı bir çok defalar basılmıştır. Rızâeddin b. Fahreddin'in bu kitaptan aldığı bölümler için bkz. *Hâdi'l- Ervâh*, s. 282-314.

141 Fahreddin, *Rahmet-i İlâhiye*, s. 2-4.

142 Fahreddin, *a.g.e.*, s. 14-16.

143 Bkz. Fahreddin Râzi, *Meâlimu Usûli'd-Din*, çev. N. Macit, Erzurum 1996, s. 103-111.

hun kutsî bir cevher olarak ebedî kabul edilmesi görüşü İslâm düşünce geleneğinde var olan ve Ş. Mercânî, M. Carullah gibi ceditçilerde de kabul edilen[144] bir görüştür. Ancak buradaki ebedîliğin yanlış anlaşılmaması gerekmektedir. Çünkü Mercânî'nin de kabul ettiği gibi, filozoflar nazarında kıdem üç türlüdür ve bunlardan bir tanesi yalnızca Allah'a mahsustur (buna "sermed" adı verilmektedir). İkincisi ise, kutsî cevherleri ve küllî tabiatları içine alan kıdemdir ki (buna "dehr" adı verilmektedir), varlığı daimî ve yenilenmez olan bu tür, gerçekte mümkündür. Üçüncüsü ise değişen hâdislere mahsus olan kıdemdir. Burada kadîmlerin çoğaltılması gibi bir şey sözkonusu olmadığı gibi, mümküne kıdem izafesi de kastedilmemektedir. Bu kıdemlerden bahsedilmesinin sebebini de açıklayan Mercânî, buna, devamlı yenilenen hâdisi, varlığı daimî ve sabit olan kadîme, bir vasıta olmadan bağlamanın mümkün olmaması yüzünden ihtiyaç duyulduğunu[145] ifade etmektedir. Böyle olunca Mercânî ve Carullah'ın her ikisi için de, ebedî kabul edilen kutsî bir cevhere ebedî olmayan azabın tekabülü mümkün gözükmemektedir.

5. Tasavvufa Bakış

a) Tasavvufî Yapılanma

İdil-Ural bölgesinde tasavvufî anlayış ve tarikatlar oldukça eski bir tarihe sahiptir. Bu yüzden de İdil-Ural'da, bölge halkının İslâm'ı resmen kabul ettiği h.4/m.10. asırlardan ve hatta daha erken dönemlerden itibaren, tasavvuf ve tarikatların ağırlığı hissedilmektedir.

---

[144] Bkz. Mercânî, *el-Hikmetü'l-Bâliga*, s. 11, 82; Mercânî, *Azbu'l-Furât*, s. 65; Keşşaf Tercümânî, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 241; M. Carullah, "Kavâid-i Fıkhıyye", *Şûra* 1911/2, s. 43-45; Carullah, "Sazlıkta Kalmak Şartıyla", *Şûra* 1911/7, s. 203-204.

[145] Mercânî, *Barku'l-Vamîz*, s. 65-70; Mercânî, *Azbu'l-Furât*, s. 39.

XX. Asrın ilk yarısına kadar varlığını yoğun bir şekilde devam ettiren tasavvufî gelenek, daha çok, Yesevîlik ve Nakşıbendîlik (Müceddidî ve Hâlidî) ile kendini göstermektedir. Özellikle Yesevîlikle ilgili olarak İdil-Ural'daki medreselerde ve halk arasında en çok okunan ve defalarca basılmış olan *Şerâitü'l-İman* adlı küçük risalede geçen bir kayıt oldukça ilginçtir. Kısa soru cevaplarla inanç esaslarını ve bazı Kur'an sûreleri ile duaları basit bir anlatımla öğretmeyi amaçlayan bu klasik risalenin "Kırk Farz Beyanı Budur" kısmında "kim silsilesinden turursun?" sorusuna, "Hoca Ahmet Yesevî silsilesinden turur-mın" cevabının verilmesi istenmektedir[146]. Yazarı meçhul olan bu risaledeki ifadenin nereden kaynaklandığı bilinmemekle birlikte, bölgedeki en yaygın tarikat olan Nakşbendîliğin silsile bakımından Yesevîliğe dayandığı bilinmektedir. Dolayısıyla bu ifadenin sebebinin de bu olması muhtemeldir.

İdil-Ural bölgesindeki tasavvufî yapılanmanın ise; her zaman olduğu gibi, tarikat şeyhleri, temsilcileri olan vekiller ve müridler şeklinde kurumsallaştığı bilinmektedir. İdil-Ural'da tasavvufî gelenekle ilgili olarak Hüsameddin Bulgarî'nin *Tevârih-i Bulgariye*'si, Taceddin Yalciguloğlu'nun *Tarihnâme-i Bulgar*'ı, Mercânî'nin, iki ciltlik, *Müstefâdü'l-Ahbâr* ve yedi ciltlik *Vefiyetü'l-Eslâf*'ı ile Rızâeddin b. Fahreddin'in dört ciltlik *Asâr*'ında, Murat Remzi'nin Arapça olarak kaleme aldığı *Telfîkü'l-Ahbâr*'ında ve nihayet Ebu Abdurrahman Abdullah b. Muhammed Ârif b. Maâzî'ın *Târihu'l-Buhara ve Tercümetü'l-Ulemâ*'sı ile, *el-Katre min Bihâri'l-Hakâyık fî Tercümeti Ahvâli Meşâyihi't-Tarâik* adlı eserlerinde birçok bilgi vardır. Ayrıca son zamanlarda bazı çağdaş araştırmalar da yapılmıştır. Özellikle zikredilmesi gereken çalışmalar-

---

146 *Şerâitü'l-İman-Usloviya Veri* (Tatarca ve Rusça olarak), Kazan 1894, Üniversite Mat., s. 46.

dan birisi Michael Kemper'in, *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889* adlı eseridir[147].

İdil-Ural bölgesindeki tasavvufî yapılanmanın içinde, elbette, birçok ceditçinin de bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir. Ancak ceditçilerin işan (şeyh) durumunda olanları ile, icazetli vekil veya mürid konumundakilerin bile gerek ıslahçı düşünce biçimleri, gerekse içinde yer aldıkları yapıyı sorgulama ihtiyacı hissetmeleri yönünden farklı bir çizgiyi temsil ettikleri bilinmektedir. Meselâ, yukarıda bahsettiğimiz gibi, ceditçiliğin başlatıcısı olarak bilinen Abdünnasîr Kursavî'nin Buhara'da iken Nakşî şeyhlerden Niyazkulıhan Türkmânî'ye bağlandığı bilinmektedir. Yine meşhur ceditçilerden Ş. Mercânî'nin, bilhassa Buhara'da iken, tasavvuf yoluna intisab edip icazet aldığı görülürken[148], Troytsk bölgesindeki usûl-i ceditçilerden Zeynullah Rasûlî'nin Nakşibendiliğin İdil-Ural'daki en meşhur şeyhlerinden olduğu[149] kabul edil-

[147] Mercânî'nin yedi ciltlik *Vefiyetü'l-Eslâf*'ının sadece *Mukaddime*'si matbûdur. Diğer altı cildi yazma halindedir, bkz. KDÜK, No. 609-615; Yine Rızâeddin b. Fahreddin'in dört ciltlik *Asâr*'ının iki cildi matbû, iki cildi yazma halinde Ufa'daki kendi arşivinde saklanmaktadır. Çağdaş araştırmalarla ilgili olarak; Michael Kemper, *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien*, 1789-1889, Klaus Schwarz Verlag-Berlin 1998; Hüsameddin Bulgârî'nin, *Tevârih-i Bulgâriye*'si ile Taceddin Yalciguloğlu'nun, *Tarihnâme-i Bulgâr* adlı eserlerinin yazma ve basma nüshaları ve bunlara yönelik eleştiriler ile ilgili ciddi bir doktora çalışması yapılmıştır. Bu çalışmada sûfî gelenekle ilgili bilgiler de vardır, bkz. Frank J. Allen, *Islamic Regional Identity in Imperial Russia: Tatar and Bashkir Historiography in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Basılmamış Doktora Tezi, Indiana University 1994; Ayrıca bkz. Hamit Algar, a.g.m.; *İdil Boyunda Sufiçılık: Tarihı hem Üzinçelikleri*, Kazan 2000.

[148] Mercânî'nin üç şeyhe intisâbının olduğu bilinmektedir. Bunlardan birincisi, Buhara'daki meşhur Nakşî şeyhi Niyazkulı Türkmânî'nin oğlu Ubeydullah b. Niyazkulı (ö.1269/1852), ikincisi Abdülkadir b. Niyaz Ahmed el-Fârûkî el-Hindî (ö.1271/1855), üçüncüsü ise Mazhar b. Ahmed el-Hindî (ö. ?)'dir, bkz. Mercânî, *Mukaddime*, s. 285; Fahreddin, *Âsâr*, c. 3, yazma, vr.126(a)-128(b); Ş. Şeref, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 71.

[149] Bkz. Şeyh Zeynullah Hazretnin Tercüme-i Hali, Haz. R. Fahreddin; İbrahim Maraş, a.g.m., *Dinî Araştırmalar,* c.1, sayı: 2 (Mayıs 1998), s. 76-92; Hamit Algar, a.g.m., *Muslims in Central Asia,* içinde, s. 113-132.

mektedir. Yine, Zeynullah Rasûlî'nin icazetli talebelerinden, Halil İşan isimli bir zâtın, eşi Hanife hanımla birlikte Tobolsk bölgesinde Yalutar uyezdine bağlı Tırbâ (veya Turbâ) köyü ve civarında ilk kez usûl-i cedit medresesi açtırarak erkek ve kız çocuklarını okuttuğu, mescidde de yaşlılara dersler verdiği bilinmektedir. Kısa zamanda bölgede ilmî, dinî ve ticarî bir canlanmaya vesile olan bu şeyhin faaliyetleri gerçek bir "işan kerâmeti" olarak değerlendirilmektedir[150]. Ayrıca Âlimcan Barûdî ve Rızâeddin b. Fahreddin... gibi birçok ceditçinin de Zeynullah Rasûlî'nin müridi[151] oldukları bilinmektedir.

Ciddi bir tasavvufî yoğunluğun yaşandığı İdil-Ural bölgesinde Nakşîliğin ağırlığı hissedilmektedir. Özellikle Halife Niyazkulı olarak bilinen Buhara'daki meşhur Nakşî şeyhi Ebû Salih Niyazkulı b. Şah Niyaz b. Balta el-Halcî et-Türkmânî el-Horasânî'den (ö. 1236h.) icazetli çok sayıda Tatar şeyhinin olduğu bilinmektedir. Abdullah b. Maâzî, eserinde, sadece Halife Niyazkulı'ya intisaplı ondan fazla Tatar meşâyihinin ismini vermektedir. Bunlar arasında; Muhammed Yusuf b. Ahmer el-İsâkî (Tetüş-İsâk), Karakay b. İsanali el-Kundurâvî (Orski-Kundurav, ö. 1277 h.), Abdüssettar b. Abdullah (Belebey-Taymâzî, ö. 1271 h.), Abdüllatif b. Sübhankul el-Karçî (Belebey-Karç, ö. 1264 h.), Şerefüddin b. Zeynüddin el-Sterlitamâkî (ö. 1262 h.), Muhammed Rahim b. Emir (Kazan-Tarşina, ö. 1260 h.), Nimetullah b. Biktemir es-Salavçî (Sterlibaş, ö. 1260 h.), Abdülhâlik b. İb-

---

150 Bkz. Abdürreşid İbrahim, *Mir'ât Yâki Közgi,* 17. cüz, Kazan 1903, s. 5-7; Hızır Ali b. Muhammed Baki, "İşan Kerâmeti", *Ülfet*, 23 Mart 1906, No. 16, s. 4 (Bu işanın faaliyetleri üstadı Z. Rasûlî ile aynı merkezdedir. Halil İşan'ın icraatları hiç medrese olmayan ve iktisâdî canlılıktan eser bulunmayan bölgeye canlılık getirdiği gibi civar bölgeleri de galeyana getirmiştir. Talebelerin imtihanlarını, senede iki defa, bizzat kendisi yapan Halil İşan, açtırdığı medresenin mâlî finansmanını karşılamak üzere vakıflar tedarik etmiştir).

151 *Şeyh Zeynullah Hazretnin Tercüme-i Hali*, Haz. R. Fahreddin, s. 63.

râhim el-Kursavî (ö. 1259 h.), Muhammed Şerif b. İbrahim (Bugulme-Birge-Urgenç, ö. 1258 h.), Devletşah b. Adilşah (Orenburg-Çibinli, ö. 1228 h.), Timirpulat el-Kunakbâyî (Orenburg-Zevâçi-Kunakbay) gibi isimler vardır[152]. Buna bir ilave olarak, meşhur ceditçi şeyh Zeynullah Rasûlî'nin Nakşbendiliğin Mücedddidiye kolundan olan şeyhi Abdülhakim b. Kurbanali b. Abdülhamit b. İsan b. Bursık b. Yolyahşî (Çardaklı Şeyh-ö. 1872 m.) de Niyazkulıhan Türkmânî'ye, onun başhalefi Şerefüddin b. Zeynüddin el-Sterlitamâkî vasıtasıyla bağlı idi[153]. Tabii ki, Halife Niyazkulı'nun dışında gerek Buhara ve Semerkant'tan gerekse başka bölgelerden, meselâ Kâbil'de Feyzhan b. Kâbil'den, İstanbul'da Ziyâeddin Gümüşhânevî'den, terbiye ve icazet alan Tatar meşayihi de bulunmaktaydı[154].

---

[152] Abdullah b. Maâzî, *Târihu'l-Buhara ve Tercümetü'l-Ulemâ*, s. 4-5, 24-26.

[153] Rızaeddin b. Fahreddin, *Âsâr*, c. 2, 15. cüz, s. 542; Zeynullah Rasûlî, *el-Fevâidü'l-Mühimme li'l-Mürîdini'n-Nakşbendiyye ve'l-Evrâdi'l-Lisâniyye ve's-Salavâti'l-Me'sûre*, s. 9-11.

[154] İstanbul'daki Nakşî Hâlidî kolun meşhur şeyhi Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin İdil-Ural'daki halifesi Zeynullah Rasûlî idi, aynı kolun İdil-Ural'daki diğer iki temsilcisi ise, Mevlânâ Hâlid'in Mekke halifesi Abdullah el-Mekkî el-Erzincânî'nin Kazanlı halifesi (Kazaklar köyü) Sefer Ali el-Minâvuzî (ö. 1852) ile Çistaylı halifesi Muhammed Zâkir Efendi idi. Nakşî Müceddidî kolun Afganistan bölgesindeki temsilcilerinden olan Feyzhan b. Hızırhan b. Kâbil'e mürid olanlardan birisi, yukarıda bahsettiğimiz gibi, Abdurrahim Otuzimeni idi. Ona, Buhara'da iken bağlanmıştı. Bir diğeri de Seyfüddin b. Ebî Bekir b. Selim Şinkârî (ö. 1824, Amasya) idi. bkz. H. Algar, a.g.m., s. 113, 116; R. Fahreddin, *Âsâr*, c. 2, 11. cüz, Orenburg 1905, s. 222; *Âsâr*, c. 1, 5. cüz, s. 207-216.

b) Tasavvufa ve Tasavvufî Yapılanmaya Yönelik Eleştiriler

Ceditçilerin tasavvuf ve tarikatlara yönelttikleri tenkitler, bir ilim olarak gördükleri tasavvufun, bizatihi kendisine yönelik değildir. Ancak içlerinden bir şahıs tasavvuf konusundaki sert çizgisiyle diğerlerinden ayrılmaktadır. Bu ceditçi zât, Ziyâeddin Kemâlî'dir. Kemâlî, eleştirilerinde, doğrudan tasavvufun kendisini hedef almakta ve onu reddetmektedir. Çünkü o, tasavvufu; *Kur'ân* ve sünnet kaynaklı görmediği gibi, kullandıkları ıstılahları, yaptıkları uygulamaları(istimdad, istiane vb...) da İslâm'a aykırı bulmaktadır. Kemâlî, *Kur'ân*'da Hadid sûresi 27. âyette geçen "rehbâniyet" kavramına, olumsuz bir şekilde, "bidat" anlamını yüklemekte ve buradan hareketle "rehbâniyet"in veya onun mukabili gördüğü tasavvufun ne Hristiyanlıkta ne de İslâm'da "meşrû" olmadığını iddia etmektedir. Tasavvufu bidat ve her bidati de dalâlet olarak değerlendiren Kemâlî, tasavvufun, İslâm'a Hint, Fars ve Yunan kültüründen girdiğini de ifade etmektedir[155]. Kemâlî'nin bu yaklaşım tarzı diğer ceditçilerin takip ettiği yoldan uzaktır. Nitekim Carullah ve Abdülhamit Müslimî, Kemâlî'nin tasavvuf ve rehbâniyet hakkındaki fikirlerine itiraz ederek, onun bu konudaki fikirlerinin ıslah anlayışına aykırı olduğunu ve yanlışlığını vurgulamaktadır. Carullah, özellikle, tasavvufun sonradan bozulmuş yapısı ile "asıl tasavvuf" ve "gerçek rehbâniyet"in yargılanamayacağı üzerinde durmaktadır[156]. Abdülhamit Müslimî de Carullah'ın bu eleştirilerine hak vererek, sonradan tasavvufa girmiş mevcut hatalardan yola çıkarak "gerçek tasavvufu" yok saymanın yanlışlığına[157] işaret etmektedir.

---

[155] Z. Kemâlî, *Dinî Tedbirler*, s. 58-69.

[156] Bkz. Carullah, *Büyük Mevzûlar*, s. 49-67.

[157] Abdülhamit Müslimî, "Mercânî", *Şûra* 1916/4, s. 102-103; 1916/5, s. 122-125.

Ziyâeddin Kemâlî dışındaki diğer ceditçilerin eleştirileri, Musa Carullah'ta olduğu gibi, daha çok tasavvufun sonradan çeşitli hurafe ve bâtıl itikadlarla bozulmuş ve ilimden uzaklaşmış olan şeklinedir. Çünkü ceditçiler açısından tasavvuf; bir yönüyle şer'î bir ilim[158], diğer bir yönüyle hakiki bir İslâm felsefesi olup; terbiye, mücahede ve ahlâkî özellikler kazanma... gibi temel özellikleri sayesinde bir medrese görevini de üstlenmektedir[159]. Carullah, tasavvufun daha da farklı fonksiyonlarını dile getirerek, tarikat zâviyelerinin; bir "şifahane", "cemiyet-i hayriyye" ve dinî, siyasi "kulüp" görevini yerine getirdiklerini söylemektedir[160]. Mercânî ve Habiburrahman Mesudov mütekaddimîn döneminde tasavvufun bir zühd ve riyâzet yolu olduğu halde, müteahhirîn döneminde esas amacın keşf haline gelmesini eleştirirlerken[161] gerek bu iki ceditçi gerekse M. Carullah, keşfi inkâr etmemekte, tasavvufî terbiye sayesinde, akıl ve duyularla ulaşılamayacak bilgilere erişilebileceğine inanmaktadırlar[162]. Özellikle Carullah'ın keşfe büyük önem verdiği görülmektedir. O, keşfe aklî sıçrama ile elde edilen bir bilgi yolu olarak bakmaktadır. Carullah'a göre, anlamak ve bilmek için her zaman akıl ve duyular yeterli değildir, bunun için aklın nüfûzuna ihtiyaç vardır. Aklın nüfûzunu sağlamak ise, kalbin uyanıklığına ve teveccühüne bağlıdır. İşte o zaman akıl;

---

158 Bkz. Mercânî, *Mukaddime*, s. 278; Habiburrahman Mesudov, "Tahsil-i İlimde Terbiyesizlik Yahud Rûhani Avru", *el-Asru'l-Cedid*, 1906/11, s. 551-556; Surûriddin b. Miftâhüddin, "Tasavvuf ve Hakikat Ehilleri", *Şûra* 1915/21, s. 661; Abdülhamit Müslimî, "Mercânî", *Şûra* 1916/4, s. 101-102; 1916/5, s. 122-123.

159 Carullah, *Mülâhaza*, s. 48; M. Carullah, *Büyük Mevzûlar*, s. 52-58; H. Mesudov, a.g.m., s. 554-556; Abdülhamit Müslimî, "Mercânî", *Şûra* 1916/4, s. 103.

160 Carullah, *Büyük Mevzûlar*, s. 66-67.

161 Mercânî, *Mukaddime*, s. 278-279; Ş. Şeref, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 72-73; H. Mesudov, a.g.m., s. 552-553.

162 Mercânî, *Mukaddime*, s. 278-280; Şeher Şeref, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 72-73; Carullah, Büyük Mevzûlar, s. 52-58; H. Mesudov, a.g.m., s. 551-556.

Carullah'a göre, her türlü kayıtlamalardan kurtulmakta ve ahlâk güzelliği, amel doğruluğu ile erişilen kalbin temizliği sayesinde, nüfûz gücünü artırmaktadır[163]. Carullah, bu şekilde, sûfilerin keşf yoluyla ulaştıkları bilgileri ayrı bir konumda değerlendirmekte ve keşf yoluyla ulaşılmış bilgileri inkâr etmenin mümkün olmadığını, ancak inanıp inanmama hususunda bir mecburiyetin de bulunmadığını ifade etmektedir[164]. Carullah'la benzer görüşleri paylaşan R. Fahreddin ise, keşf yoluyla çeşitli bilgilere ulaşan sûfilerin *Kur'ân*'ı bu şekilde yorumlamalarına ve bu tarzda tefsirler yazmalarına karşı çıkmakta[165] ve onların ulaştıkları bilgileri toplum için çok faydalı bulmamaktadır. Bu fikirden hareketle R. Fahreddin'in, keşfe, bir bilgi elde etme yolu olarak bakmadığını söylemek mümkündür. Onun keşfi dışarıda tutan bu çizgisini Surûriddin b. Miftâhüddin'de de görmek mümkündür[166].

c) Sözde İşanlara (Şeyhlere) Yönelik Eleştiriler

Ceditçilerin tasavvuf konusundaki esas yoğun eleştirileri işanlar (şeyhler), sözde işanlar ve müridlere yöneliktir. Meselâ; Mercânî, dünya menfaatlerini amaç edinen cahil şeyhlerin icazet alıp etraflarına adam toplamalarının, müridlerini ilme teşvik etmemelerinin yanlışlığına işaret etmekte ve bu hususu ilim ve maarifin gelişememesinin en önemli sebeplerinden saymaktadır[167]. Mercânî'den sonraki ceditçiler de en çok bu konunun üzerinde durmaktadırlar. Bunlardan M. Carullah, R. Fahreddin, Abdürreşid İbrahim, Abdullah Bûbî, Habi-

[163] Bkz. Carullah, *Büyük Mevzûlar*, s. 54-55.
[164] Carullah, *Rahmet-i İlâhiye*, s. 92-93.
[165] Fahreddin, *Dinî ve İçtimâî Meseleler*, s. 36.
[166] Surûriddin b. Miftâhüddin, "Tasavvuf ve Hakikat Ehilleri", *Şûra* 1915/21, s. 661-663.
[167] Mercânî, *Mukaddime*, s. 343; Abdurrahman Ömerî, "Büyük Üstaz Mercânî Hakkındaki Hatıratım", *Mercânî* mec., s. 495-496.

burrahman Mesudov, Abdülhamit Müslimî ve diğer ceditçiler; tasavvuf şeyhlerinin cahilliklerinden, âcizliklerinden, miskinliklerinden bahsetmekte ve bu yüzden tasavvufun bir okul olma özelliğini kaybettiğini söylemektedirler. Hepsi de; zikri, tevekkülü tembellik olarak algılayan, kendisi hiç çalışmayıp geçimini müridlerden ve ziyaretine gelenlerden sağlayan çıkarcı işanları şiddetle reddetmektedirler[168].

Şeyhlerin manevî tasarruflarının insanları çeşitli belâlardan, hastalıklardan kurtaracağı... gibi şirke götürebilecek yanlış inanışların işanlarca, âdeta, teşvik edildiğinden yakınan ceditçiler, özellikle de R. Fahreddin ve H. Mesudov, bu bidatlere bağlı olarak birçok bâtıl anlayışın gelenek haline gelmesinden de şikâyette bulunmaktadırlar. Ceditçilere göre; kabirlerden medet ummak, uzak yerlerden türbe ziyaretlerine gelip onlar adına kurban kesmek, dilekte bulunmak ve onların huzurunda rükûya, secdeye gitmek...vs. gibi tevhid anlayışına aykırı âdetler[169] şeyhlerin cahilliği ve ilme düşmanlıkları yüzünden devamlı artmaktadır. Bu tür inançların yanlışlığını gös-

[168] Carullah, *Büyük Mevzûlar*; Carullah, *Mülâhaza*, s. 48; Fahreddin, *Dinî ve İçtimâî Meseleler*, s. 142, 157; Abdürreşid İbrahim, *Mirât Yâki Közgi*, 2. cüz, s. 9-11; 17. cüz, Kazan 1903, s. 5-7; A. Bûbî, *Hakikat*, 4. cüz, Kazan 1905, İ.N.Haritonov Mat., s. 126-128; 7. cüz, s. 223; H. Mesudov, a.g.m., s. 551-555; Ayrıca bir Nakşıbendî işan ve "Hâdimü'l-Hak" müstear ismiyle yazılan yazılarda aynı tenkitleri görmek mümkündür, bkz. Nakşıbendi Bir İşan, "İşanlar Hali", *el-Asrıı'l-Cedid,* 1906/3, s. 174-175; Hâdimü'l-Hak, "İşan ve Mürşid Kime Denilir", *el-Asrıı'l-Cedid*, 1906/4, s. 231-233; Surûriddin b. Miftahüddin, "İslâm'ın Hâl-i Hâzırası ve Bugünkü Müslümanlar", *Şûra* 1911/13, s. 389-390; Abdülhamit Müslimî, "Mercânî", *Şûra* 1916/4, s. 101-103.

[169] Ş. Şeref, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 75; Fahreddin, *Dinî ve İçtimâî Meseleler,* s. 173-179; H. Mesudov, a.g.m., s. 551-553. Daha çok edebî eserleri ile ceditçiliğe hizmette bulunmuş, ancak genç yaşta vefat etmiş olan Zahir Bigi, bir seyahati sırasında geldiği Astrahan'da türbelerin halk tarafından dua mahalli kılındığını görmüş ve onların türbelerden bir şeyler istemelerini "ölülere ibadet" olarak değerlendirmiştir, bkz. Zahir Bigi, *Maveraünnehirde Seyahat*, s. 37.

termek için Uhud savaşında Hz. Peygamber(s.a.v.)'e ve Müslümanlara belâlar geldiğini, ifk hadisesinde ise olayın aslını Allah Rasûlünün bilemediğini[170] örnek gösteren R. Fahreddin, gerçek böyle iken, vesilelere yapışmayı bir kenara bırakıp bir yerlerden bir şeyler ummanın yanlışlığına işaret etmektedir. Carullah da, Fahreddin ve H. Mesudov'un bu tenkidlerine fazlasıyla katılmakta[171] ve şöyle söylemektedir: "Dürüst, tasavvuf libaslarına bürgenüp, İslâmiyet dünyasına fitne fırkaları, kursak bendeleri, meslek mutataffılları çıkmıştır. Lâkin hainlerin hıyanetleri, sefillerin cinayetleri tasavvuf mekteplerini ehemmiyetten iskat etmese gerek"[172].

İşanların ve tasavvufun mevcut durumu hakkında ceditçilerin zikri geçen tenkitleri ile Z. Kemâlî'nin tenkitleri[173] ise birbiriyle sadece burada örtüşmektedir.

Ceditçiler arasında Nakşî şeyhi Zeynullah Rasûlî'nin, Nakşî zikir ve dualarını biraraya getirdiği küçük bir risâlesinde şeyhlerden istimdadı ve onları vesile kılmayı savunduğunu da zikretmek gereklidir[174]. Ancak zikir ve duaların toplanmasından ibaret olan bu risâlesiyle, usûl-i cedide cevaz veren iki küçük risâlesinin dışında eserine rastlayamadığımız[175] Z. Rasûlî'nin tasavvuf ve mevcut işanlar konusundaki görüşleri elimizde bulunmamaktadır. Ayrıca "reşid mürşid", " dinî ilimlere vâkıf âlim

---

[170] Fahreddin, *a.g.e.*, s. 174, 179-180.

[171] Carullah, Fahreddin'in *Dinî ve İçtimâî Meseleler*'de yer alan yukarıdaki fikirlerini *Mülâhaza*'sında değerlendirirken hepsine aynen katıldığını ifade etmektedir, bkz. Carullah, *Mülâhaza*, s. 48.

[172] Carullah, *Mülâhaza*, s. 48.

[173] Z. Kemâlî, *Dinî Tedbirler*, s. 58-69.

[174] Zeynullah Rasûlî, *el-Fevâidü'l-Mühimme li'l-Mürîdini'n-Nakşbendiyye ve'l-Evrâdi'l-Lisâniyye ve's-Salavâti'l-Me'sûre*, s. 5-6.

[175] Bkz. Rasûlî, *Troytsk Uleması ve Usûl-i Cedide*, Orenburg 1911; *Elifbâ Hakkında*, Orenburg 1912.

bir zat"[176] gibi nitelendirmelerle anılarak bütün ceditçilerin ve halkın büyük kesiminin hayranlığını kazanmış olan Rasûlî'nin davranış ve fikirleriyle sıradışı bir işan olduğu da unutulmamalıdır.

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi ceditçiler, genel olarak, tasavvufun sonradan bozulduğunu iddia etmişlerse de bir ilim olarak tasavvufa karşı çıkmamaktadırlar. Hatta içlerinden bazıları, M. Carullah gibi, tasavvufu bir bilgi elde etme yolu olarak kabul etmiştir. Ancak, Z. Kemâlî dışında, hemen hemen bütün ceditçiler başta Muhyiddin ibn Arabî olmak üzere, İmam Rabbânî, İmam Gazâlî ve diğer meşhur mutasavvıfların derin tesirinde kalmışlardır. Ceditçilerin kitaplarında ve görüşlerinde sözkonusu sûfilerin etkisi açıkça görülmektedir. Meselâ; Muhyiddin ibn Arabî'nin *Futûhâtü'l-Mekkiyye*'si ceditçilerin, özellikle de Musa Carullah'ın temel kaynaklarından biridir. Carullah'ın, *el-Mesâilü'l-Felsefiyye fi'l-Futûhâti'l-Mekkiyye* [177] adında, henüz bulamadığımız bir risâlesinin varlığı bilinmektedir. R. Fahreddin'in, *İbn Arabî* adında müstakil bir risâlesi mevcuttur. Yine R. Fahreddin, İdil-Ural bölgesinde İbn Arabî'yi iyi bilen ve onun eserleriyle meşgul olan bazı ceditçilerden bahsetmektedir[178].

[176] Bkz. Hadi Maksûdî, "Reşid Mürşid", *Yuldız*, 6 Şubat 1917, No. 1711, s. 1; *Şeyh Zeynullah Hazretnin Tercüme-i Hâli*, Haz. R. Fahreddin, s. 45; Z. Velidi Togan, *Hatıralar*, s. 10.

[177] Carullah'ın böyle bir eserinin olduğu kendi el yazısıyla yazdığı eserlerinin listesinden anlaşılmaktadır. Bu listeyle ilgili olarak bkz. *Uzun Günlerde Oruç*, sad. Yusuf Uralgiray, s. X.

[178] Bkz. Fahreddin, "Musâhabe", *Şûra* 1912/16, ön iç kapakta.

B. Fıkhî ve İçtimaî Değerlendirmeler

1. *Kur'ân*'ın Tercümesi Meselesi

a) Tarihte Kur'ân Tercümeleri ve Fıkhî Temellendirme

KUR'ÂN-I KERİM'in tercümesi ve bu tercümenin mahiyeti meselesi hakkındaki tartışmalar ilk müctehidler dönemine kadar dayanmaktadır. Bu meselenin tartışılması Ebû Hanife dönemine kadar uzanırken, klasik İslâm kaynaklarında ilk tercümeyi, daha erken dönemde, Farsçaya Selmân-ı Fârisî'nin yaptığına dair kayıtlar bulunmaktadır[179]. Ayrıca, h.1/m.8. asır sonlarında Buhârâ'yı fetheden ve İslâm'ın bölgede yayılmasında etkili rol oynayan Kuteybe b. Müslim'in Buhârâ'da yeni Müslümanlığı kabul etmiş olan halkın, geçici bir süreyle de olsa, namazda

---

[179] Bkz. "Kur'ân Tercümesi Hakkında-IX", *Şûra* 1912/5, s. 135 (İmzasız yayınlanan bu makale muhtemelen R. Fahreddin'in yazısıdır. Çünkü bu hem bu derginin muharriridir hem de onun *Dinî ve İçtimâî Meseleler*'deki görüş ve ifadeleri ile hemen hemen aynıdır); Hidayet Aydar, *Kur'ân-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, İst. 1999, s. 94-95; Halil Altıntaş, *Kur'ân'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi*, Ankara 1998, s. 29-33. *Kur'ân-ı Kerim* tercüme ve tefsiri ile ilgili müstakil çalışmalar da vardır, bkz. Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi ve Türkçe Tefsirler Bibliyoğrafyası*, çev. M. S. Mutlu (Macit Yaşaroğlu'nun Türkçe Kur'ân Tercümeleri Üzerine Bir İnceleme adlı çalışması ile birlikte basılmıştır), İst. 1965.

Farsça *Kur'ân* okumalarına müsaade ettiği bilinmektedir[180]. Bilhassa Ebû Hanife'nin Fars halkına, Arapçayı öğrenene kadar ve hatta özürsüz olarak da namazda Farsça *Kur'ân* okuyabilmeleri yönünde fetva verdiği bilinmektedir. İmam Ebû Yusuf ile İmam Muhammed'in ise Arapçayı öğrenene kadar bu cevazı verdiği kaynaklarda zikredilmektedir. Bununla birlikte, bunun bir geçiş dönemiyle ilgili olduğuna ve Ebû Hanife'nin bu görüşünden dönerek İmameynin fikrine uyduğuna dair bazı rivayetler de kaynaklarda yer almaktadır. Ancak bu Ebû Hanife'nin görüşünden döndüğüyle ilgili rivayetlerin hepsinin, pek de sağlam bir kaynağa dayanmadığı bir gerçektir. Ayrıca Ebû Hanife dönemine daha yakın olan kaynaklardan İmam Muhammed'in *el-Asl*'ında ve Serahsî'nin *Mebsût*'unda Ebû Hanife'nin fikrinden döndüğüne dair hiçbir kayıt yoktur[181]. Bu tarz tartışmalar, *Kur'ân*'ın tercümesi meselesinin ilk nüvelerini oluşturmaktadır. Gerek bahsi geçen tartışmalarda, gerekse XX. asır başlarında İdil-Ural bölgesindeki müzakerelerde problem; *Kur'ân* tercümesinin câiz olup olmamasında değil, mümkün olup olmamasında düğümlenmektedir. Çünkü tarih boyunca çeşitli tercümelerin varlığına şahit olunmaktadır. Meselâ hicrî 3./m. 9. ve 4./m. 10. asırlardan beri Farsça, Hintçe, Türkçe *Kur'ân* tercümelerinin, metni ile birlikte, Türkistan'da, Hint ve İran'da mevcudiyeti bilin-

---

[180] Bkz. Hasan Kurt, *Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci* (*Buhârâ Örneği*), Ankara 1998, s. 236-238; H. Altıntaş, *a.g.e.*, s. 53.

[181] Ebû Hanife'nin Selmân rivayetine dayanarak, tartışmalı da olsa, bu fetvayı verdiği kaynaklarda zikredilmektedir. Onun şartsız bir şekilde fetvası sonradan mezhep imamlarınca tasvip görmemiş, hatta onun bu fetvasından döndüğü rivayetleri de kaynaklarda yer almıştır. Fakat Ebû Hanife'nin bu görüşünden dönmediği de açıkça bilinmektedir, fazla bilgi için bkz. R. Fahreddin, *Dinî ve İçtimâî Meseleler*, s. 110-115; "Kur'ân Tercümesi Hakkında-IX", *Şûra* 1912/5, s. 135; H. Altıntaş, *a.g.e.*, s. 7-56; K. Hamdi Okur, "Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili", *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan 1999, c.1, s. 3, s. 171-203.

mektedir[182]. Böyle olunca tercümenin yapılıp yapılmamasından çok, bu tercümenin Arapça vahyedilmiş olan *Kur'ân*'a göre durumunun ne olduğu ve *Kur'ân*'ın yerini alıp alamayacağı tartışılmıştır

b) İdil-Ural'da Tercüme Konusunda İlk Tartışmalar

Kur'ân'ın tercüme edilmesiyle ilgili yoğun tartışmalar, XIX. asır sonları ile XX. asır başlarında gerçekleşmiştir. Başta İstanbul olmak üzere İslâm dünyasının birçok bölgesinde tercüme ile ilgili tartışmalara şahit olmak mümkündür. Bizim konumuzu teşkil eden İdil-Ural bölgesinde ise bu meselenin ceditçilerce ortaya atıldığı ve zamanla, bölgede, tercüme taraftarları (genelde ceditçilerin tamamına yakını[183]) ile tercümeye karşı çıkanlar (kadimci olarak bilinen kesim) olmak üzere iki grubun oluşmasına sebebiyet verdiği bilinmektedir. Ancak genelde ceditçi ve kadimci olarak adlandırılan bu iki grup arasındaki ayrılık, sadece bu meseleye has olmak üzere, o kadar derin değildir.

İdil-Ural bölgesinde *Kur'ân*'ın Türkçe'ye, Kazan Tatar şivesine, çevrilmesi ile ilgili ilk görüşlerin ne zaman ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemekle beraber, Bakü'de 1903'lerden önce basılmış ve Kazan bölgesinde de

---

[182] Bkz. Mahmut Hoca Behbûdî, "Ademnin Fıtratta Hilkati", *Şûra* 1912/11, s. 351-352; M. Hamidullah (M. Yaşaroğlu ile birlikte), *a.g.e.*, s. 64-68; H. Aydar, *a.g.e.*, s. 83-170.

[183] Ceditçi olup da Kur'ân'ın harfiyen veya meâlen tercümesinin yapılamayacağını, az da olsa, ileri sürenler olmuştur. Bunlar arasında Seyyid Şerif Ahmed Cihanşin (bkz. *Şûra*, 1912/4, s. 107) ve Astrahan'dan Abdurrahman Niyazi'yi (bkz. *Şûra* 1912/12, s. 358-360) sayabiliriz. Hatta bunlara Abdürreşid İbrahim'i de ekleyebiliriz, bkz. A. İbrahim, *Mir'ât Yâki Közgi*, 16. cüz, St. Peterburg 1903, s. 11-15, (A. İbrahim, buradaki ifadelerinde büyük bir yanlışlığa düşmekte ve o güne kadar müslümanların yaptığı bir tercümenin olmadığından bahsetmektedir) .

okunmuş olan *Musâhabe-i İslâmiye* isimli bir risâlede tercümenin zarûretinden bahsedildiği bilinmektedir. Konuyu 1903'de yayımladığı *Mir'ât Yâki Közgi*'nin 16. adedinde gündeme getiren Tatar ceditçisi Abdürreşid İbrahim, "Hâdim-i Millet" müstear adını kullanan *Musâhabe-i İslâmiye* yazarının *Kur'ân*'ın tercümesinin yapılması konusundaki görüşlerine kendisinin olumlu bakmadığını söylemektedir[184]. Bunun dışında, tercümenin yapılması konusundaki birinci adımın; tespitlerimize göre, Mart 1905'te Kazan'da atıldığı bilinmektedir. Bu mesele, o zaman, Kazan Tatarlarının meşhur zenginlerinden Ahmet Bay Hüseyinov'un evinde elli altmış kişilik bir grupta görüşülmüştür. Çoğunluğunu ceditçilerin oluşturduğu ve Kazan'ın muteber eşrafının yer aldığı bu toplantıda; Abdürreşid İbrahim, Âlimcan Barûdî, Yusuf Akçura, Seyyid Gerey Mirza Alkin, Abdullah Apanayev...vb. zatlar yer almışlardır. Bu şahıslar Rusya Müslümanlarının ihtiyaçlarını değerlendirirken, temel ihtiyaçlar arasında, *Kur'ân*'ın Türkçeye tercümesinin de gerekli olduğunu müzakere etmişlerdir[185]. Bu toplantıda yer alan Abdürreşid İbrahim'in itirazına dair bir kayda rastlanmadığı için, onun daha önceki olumsuz fikirlerinden vazgeçtiği de söylenebilir. Fakat bunun arkası gelmemiş ve Rusya Müslümanlarının bundan sonraki toplantılarında bu konu ele alınmadığı gibi, bir çözüme de kavuşturulamamıştır.

Meselenin ilmî açıdan tartışması ve kısmî tercüme örnekleri ise basın sayfalarında 1912'li yıllarda yer almıştır. Bundan önceki tarihlerde, basında *Kur'ân* tercümesi ile ilgili yazılar yayımlanmıştır. Meselâ *Yuldız* gazetesinin 138. sayısında Bedreddin İmranov imzalı bir yazıda yer alan, başka dillere tercüme konusundaki tereddüdlü fi-

---

[184] Abdürreşid İbrahim, *Mir'ât Yâki Közgi*, 16. cüz, s. 11-15.
[185] Bkz. Carullah, *Islahat Esasları*, s. 5.

kirlere *Beyânü'l-Hak*'da cevap verilmiştir. Ş. H. (Şakircan Hamîdî) imzalı makalede; tercümenin *Kur'ân*'a hiçbir zarar getirmeyeceği, Arapça ibaresiyle birlikte âyetlerinin numaraları da belirlenerek tercüme yapılmasında bir sakınca olmadığı üzerinde durulmuştur. Makale yazarı, bir heyet tarafından da bu tercümenin yapılabileceğini[186] savunmuştur. Bundan bir sene sonra 1908'de, bir başka ceditçi Abdullah Bûbî, Tatarca hutbenin gerekliliği ile ilgili yazdığı bir risâlede *Kur'ân*'ın Tatarcaya tercüme edilmesi gerektiğini savunmuştur[187].

c) Musa Carullah ve
Ziyâeddin Kemâlî'nin Kur'ân Tercümeleri

Kur'ân'ın tercümesinin yapılması ile ilgili tartışmalar sürerken, Musa Carullah ve Ziya Kemâlî'nin tam bir tercüme yaptıklarına dair çeşitli bilgiler 1912 yılının ilk aylarında matbuat sayfalarında zikredildiğinde[188] o günlerde bu haberlere sessiz kalan Carullah, 19 Nisan 1912 tarihli *Vakıt* gazetesi nüshasında sözkonusu haberleri teyid etmek durumunda kalmıştır. Her ne kadar daha önceden *Şûra*'nın ilk sayılarında yazdığı ve tercüme konusuyla ilgili olmayan bir makalesinde, bir cümleyle de olsa, *Kur'ân*'ı tercüme ettiğini zikrettiyse de[189] Carullah'ın konuyla ilgili esas makalesi, *Vakıt* gazetesinde "*Tatar Dünyasında Rezalet*" başlığıyla yayımlanmıştır. Carullah bu makalesinde, tercümenin mukaddes bir vazife olmanın

---

[186] Ş. H. (Şakircan Hamîdî), "Kur'ân hem Tercüme", *Beyânü'l-Hak*, No. 187, 1 Temmuz 1907.

[187] Bkz. Abdullah Bûbî, *Tatarca Hutbe Uku Dürüst mü?*, Kazan 1908, Örnek Mat., s. 18.

[188] Bkz. İbrahim b. Aynî, "Kur'ân Tercümesi Hakkında", *Şûra* 1912/2, s. 52-54; *Şûra* 1912/3, s. 68-70.

[189] Carullah, "Kur'ân-ı Kerim'in Vücûh-ı Arabiyesi, Âyet-i Kerimeleri Hakkında", *Şûra* 1912/2, s. 48.

dışında farz olduğunu dile getirmiş ve kendi yaptığı *Kur'ân* tercümesinin baskıya hazır olduğunu ilan etmiştir[190].

Ocak 1912 sonlarında Kazan'a, Ümid matbaasına, gelen Carullah; orta boyda, 16 sahifelik 30 formadan oluşacak ve 5000 adet basılacak tercümenin mukavelesini yapmıştır. Nisan ayı sonlarından itibaren baskının başlayacağı üzerinde anlaşan Carullah, bir tedbir olarak, tercümeyi orada bırakmayarak tekrar yanına almış ve tercümenin basılacağından çevresini de haberdar etmiştir[191]. Ancak bu haberlerin kısa sürede yayılmasının ardından bilhasa *Şûra*'nın 1912 yılına ait sayılarında bir ilmî forum gerçekleşmiş ve başta dergi idaresi olmak üzere, bu dergide yazan yazarların çoğu tercümenin yapılmasından yana tavır koymuşlardır. Ayrıca kadimci ekolden olan *Din ve Maîşet* dergisinde de *Kur'ân* tercümesi aleyhinde yazılar yer almıştır. Bu arada Orenburg Müftülüğü'ne gelen ve tercümenin basılmamasını isteyen telgrafları dikkate alan müftülük, Ümit matbaasına bir ferman göndermek sûretiyle Carullah'ın tercümesinin basılmasına engel olunca Carullah, bu olayı protesto ederek, "matbuat kanunlarının bu fermanlardan ürkmeyeceğini"[192] ifade etmiştir. Dönemin gazetelerinden *Yuldız* da Orenburg Müftülüğü'nün bu tutumunu desteklemiş ve gazetenin naşiri ve başmuharriri Hadi Maksûdî, tercümenin bir komisyonca yapılması gerektiğini, Carullah'ın, ilmini kabul etmekle birlikte, onun tercüme konusunda "mevsimsiz" hareket ettiğini ve bu konuda Orenburg Müftülüğü'nün haklılığını[193] vurgulamaktadır.

---

[190] Carullah, "Tatar Dünyasında Rezalet", *Vakıt*, 19 Nisan 1912, No. 957, s. 2-3.

[191] Carullah, *aynı yer.*

[192] Bu konuyla ilgili fazla bilgi için bkz. Carullah, *aynı yer.*

[193] Hadi Maksûdî, "Musa Efendi Bigiyef ve Anın Meseleleri", *Yuldız*, No. 1340, 1 Ocak 1915, s. 2-3.

Kur'ân Tercümesi'ni Kazan'da bastıramayan ve çok sonraları, bir risâlesinde bu tercümeyi T.B.M.M. şerefine neşretmeyi düşündüğünü söyleyen[194] Carullah, maalesef, bu arzusuna da ulaşamamıştır. Carullah, ölümüne yakın yıllarda (10 Kasım 1948'de) tercümesinin Türkiye'deki neşir hakkını, noter yoluyla, tarihçi Cemal Kutay'a vermiştir. Fakat Carullah, Ezher kitaplığına emanet ettiği bu tercümesini almak için gittiği Kahire'de vefat edince (29 Ekim 1949) bu tercüme de kayıplara karışmıştır[195]. Gerek Cemal Kutay'ın gerekse daha sonraki araştırmacıların bütün çabalarına rağmen bu tercüme hâlâ bulunamamıştır.

Ziyâeddin Kemâlî'nin tercümesi ile ilgili olarak da, onun 1913'te Ufa'da basılan *Dini Tedbirler* risâlesinin sonundaki ilana göre; bir tarafında Arapça bir tarafında Türkçesi olmak üzere, iki cüz halinde 1914'ün yaz aylarında basılacağı bildirilmiştir. Buna göre bu tercüme de, o dönemde, ya tamamlanmıştır veya tamamlanmak üzeredir. Ancak bu tercümenin ne olduğu da bilinmemektedir.

d) Tercümede Takip Edilecek Metod Meselesi

İdil-Ural bölgesindeki ceditçi hareketin *Kur'ân*'ın tercümesi ile ilgili müzâkerelerinde ilk göze çarpan şey, yapılacak tercümenin nasıl ve hangi usûlle yapılacağının tesbiti olmaktadır. *Kur'ân* tercümesinde uygulanacak usûlle ilgili tartışmalarda öne çıkan iki isim, bu tercüme-

---

[194] Musa Carullah'ın bunu *Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne Müracaat* adlı henüz bulamadığımız bir risâlesinde zikrettiği bilinmektedir, bkz. Battal Taymas, *Musa Carullah Bigi*, s. 39; Mehmet Görmez, *Musa Carullah Bigi*, s.199.

[195] Bkz. Cemal Kutay, *Atatürk'ün Beraberinde Götürdüğü Hasret: Türkçe İbâdet*, İst. 1992, s. 96; Mehmet Görmez, "Musa Carullah Bigiyef'ten (ö.1949) Tarihçi-Yazar Cemal Kutay'a Cevap", *İslâmiyât*, c. 1, sayı: 2, Nisan-Haziran 1998, s.85-97.

leri yapan, Musa Carullah ve Ziyâeddin Kemâlî'dir. M. Carullah, tercümede takip ettiği metodu ve esasları, konunun yoğun olarak tartışıldığı 1912 yılında *Vakıt* gazetesinde yayınladığı bir makalesinde, yine aynı yıl basılan *Halk Nazarına Bir Nice Mesele* ve bundan iki yıl sonra, 1914'te, yayınladığı *Büyük Mevzûlarda Ufak Fikirler* adlı risâlelerinde tesbit etmektedir. Carullah'ın meselenin *Şûra* dergisinde yoğun bir şekilde müzakere edildiği sıralarda bu tartışmalara, *Şûra* sahifelerinde, katılmadığı ve herhangi bir yazı da yazmadığı görülmektedir. Fakat *Şûra*'nın 1912 yılına ait 2. sayısında, ki dergideki tercüme tartışması bu sayıdan başlayarak yoğunlaşmıştır, doğrudan tercüme bahsine hasretmediği bir yazısında[196] tercümedeki metoduyla ilgili bazı bilgiler vermektedir. Ancak bu suskunluğunu tercümesinin basılmasının Orenburg Müftülüğü'nce engellenmesini duyar duymaz *Vakıt*'da yazdığı, protesto niteliği taşıyan makalesiyle bozduğu görülmektedir. Daha sonraları yukarıda adları geçen risâlelere eklediği kısımlarla görüşlerini açıklamaya devam eden Carullah, böylece, tercümede takip edeceği esasları ilk kez matbûat sahifelerinde ilan etmiş olmaktadır.

Carullah'ın tercümeye ne zaman başladığını bilmemekle birlikte, 1904-1905'li yıllardan itibaren zihnine bu meseleyi yerleştirdiğini söylemek mümkündür. Çünkü o, tercümeye hazırlık olarak *Kur'ân*'ı her yönüyle incelemek gerektiğini, bunun için de bazı kitaplar ve şerhler kaleme aldığını söylemektedir. Onun sıraladığı kitaplar arasında: *el-Lüzûmiyyât* (1907)[197], *Şerhu Akîleti'l-Etrâb* (1908) ve

[196] Bkz. Carullah, "Kur'ân-ı Kerim'in Vücûh-ı Arabiyesi, Âyet-i Kerimeleri Hakkında", *Şûra* 1912/2(15 Ocak), s. 46-49.

[197] Ebu'l Alâ el-Maarrî'nin manzum eserinin önemli beyitlerinin kısmî tercüme ve şerhidir. Kazan'da Şeref matbaasında 1907'de basılmıştır (56+208 s.). Risâlenin 56 sahifelik birinci bölümü Maarrî'nin hayatı ve görüşlerine ayrılmıştır.

Şerhu Nâzımeti'z-Zuhr (1910)[198], *Kavâid-i Fıkhıyye* (1910), *Uzun Günlerde Rûze* (1911) ve *Şerhu Tayyibeti'n-Neşri fi'l-Aşri* (1912)[199]... gibi kitaplar[200] vardır. Onun genel olarak verdiği bu isimlerin dışında 1905 yılının Nisan'ında St. Petersburg'da sansürden geçerek basılan *Tarihu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif*'ini de aynı gruba sokmak gereklidir. Böyle olunca Carullah'ın 1904-1905 tarihlerinden ve hatta daha erken yıllardan itibaren tercümeyi zihninde planladığını söylemek mümkündür. Yukarıda ismi geçen kitapları hem yaptığı tercümeye kendini hazırlamak hem de kamuoyuna hazırlıklı olduğunu göstermek için yayımlayan Carullah, *Kur'ân*'ın her noktasına, her harekesine titizlikle riayet ederek bir tercüme yaptığını[201] iddia etmektedir. Carullah'ın bu titizliğinin bir sebebi de İdil-Ural bölgesindeki *Kur'ân-ı Kerim* nüshalarının gelişigüzel ve birçok hatalarla dolu olarak basılmasıdır. Bunun ciddi bir problem olduğunu bilen ilk âlimlerden birisinin Mercânî olduğu, ondan sonra diğer ceditçiler tarafından bu meselenin sık sık ele alındığı bilinmektedir. Carullah da sözkonusu ciddi problemin çözümüne çalışanlar arasında başta gelmektedir[202].

---

198 Ebu Muhammed Kasım b. Firruh eş-Şâtıbî (ö. 590/1193)'nin Kur'ân'ın âyetleri, sûreleri ve fasılları hakkındaki *Nâzımetü'z-Zuhr* adlı meşhur manzum eserinin şerhi olup 1910'da Orenburg'da basılmıştır (112s.). Yine aynı şahsın Kur'ân ilimleri ile ilgili *Akîletü'l-Etrâb* adlı risâlesinin şerh olup 1908'de Kazan'da yayınlanmıştır.

199 Kıraat imamlarından Muhammed Şemseddin el-Cezerî(ö. 833/1429)'nin Kur'ân kıraatleriyle ilgili meşhur eseri *Tayyibetü'n-Neşr* kitabına yazdığı şerh olup 1912'de Kazan'da Ümid matbaasında basılmıştır (308 s.).

200 Bkz. Carullah, a.g.m., *Vakıt,* 19 Nisan 1912, No. 957, s. 2-3.

201 Carullah, *aynı yer.*

202 Abdullah İsmetî, "Tashih-i Mushaf Hizmetinde Mercânî", *Mercânî* mec., s. 194-221; Carullah, "Kur'ân-ı Kerim Huzurunda Rusya Müslümanları", *Vakıt,* 14 Aralık 1913, No.1367, s. 1-2; Carullah, "Kur'ân Bozuv Hakkında Onulmaz Fesadın Çareleri Nerede?", *İl*, 28 Kasım 1913, No. 6, s. 1-2.

Yaptığı tercüme için çeşitli esaslar ortaya koyan Carullah'ın en çok üzerinde durduğu konu, onun *Kur'ân* örfü adını verdiği, Kur'ânî ıstılahların, *Kur'ân*'ın kendi bütünlüğü içinde anlamlandırılmasıdır. O, buradan hareketle; metodunda, esas olarak, *Kur'ân*'ın *Kur'ân*'la tefsirinden yola çıkmakta ve bunun için de tefsirlerin çoğunu gözden geçirdiğini, lisanın delâletlerine titizlikle riayet ettiğini, mütevatir kıraatlerin her birine özen göstererek hiçbirini ihmal etmediğini söylemektedir. Carullah'ın bunu yaparken dikkat ettiği nokta ise; anlam vermede sınırı aşmamak ve tahrife bulaşmamaktır. Carullah, mümkün olduğu kadar *Kur'ân*'ın yüksek anlamlarına nüfûz etmeye çalıştığını, bunun için de tercüme sırasında; takdir, hazf, tevil gibi manayı insan anlayışıyla daraltan hususlara yer vermediğini ifade etmektedir. Bunu yapanları, anlamları tahrif etmekle suçlayan Carullah, kendisinin "kelâm usûllerine, yeni hem eski felsefe nazarlarına âyet-i kerimelerin delâletlerini tatbik etmek seyyielerinden" ve "evhâm-ı mezhebiyyelerden" uzak kalmaya çalıştığını belirtmektedir[203]. Çünkü ona göre, çeşitli bakış açılarıyla yazılmış olan tefsirler, birçok gerçeği ifade etseler de, *Kur'ân*'ın kendi öz anlamını taşıması gereken tercümede bu tür yorumlardan mümkün olduğunca kaçınılmalıdır. Carullah'ın, bu usûlü tesbit ederken ince eleyip sık dokuduğu açıkça anlaşılmaktadır. Onun, İslâm düşünce tarihinde birçok defalar âyetlere yanlış anlamlar verildiğini gözönünde bulundurarak, bundan azami ölçüde kaçmaya çalıştığı görülmektedir.

Carullah'ın Ziyâeddin Kemâlî'den farkı da, belki, buradadır. Çünkü Kemâlî'nin, âyetleri anlamlandırmada

---

[203] Carullah, a.g.m., *Vakıt*, 19 Nisan 1912, No. 957, s. 2-3; Carullah, "Kur'ân-ı Kerim'in Vücûh-ı Arabiyesi, Âyet-i Kerimeleri Hakkında", *Şûra* 1912/2, s. 48; Carullah, *Halk Nazarına*, s. 88-93; Carullah, *Büyük Mevzûlar*, s. 103.

Carullah kadar titiz davrandığı görülmemektedir. O, Carullah gibi, tercümede takip edeceği metodu açıkça beyan etmemekte, ancak tercüme konusundaki fikirlerinden metoduyla ilgili bir kısım noktalar anlaşılmaktadır. Kemâlî, bazı Kur'ânî kavramları tevil yoluna gitmekte veya yeni ilmî keşiflerle izah etmeye çalışmakta, yani dini medeniyete tatbikle uğraşmaktadır[204] ki, Carullah buna şiddetle karşı çıkmaktadır. Carullah'ın itiraz ettiği nokta ise, *Kur'ân* talimatının yeni ilmî keşiflerin neticeleri ile uzlaştırılmaya çalışılmasıdır. Çünkü yukarıda akıl vahiy ilişkisi konusunda da bahsedildiği gibi, Carullah, metod olarak, tevilden mümkün olduğunca kaçmakta ve dinin medeniyete "tatbik"ini, dinin sınırlarını insanların ürettikleriyle sınırlandırmak olarak değerlendirmektedir. Muhammed Hanefi Muzaffer de Carullah'a hak vermekte ve Kemâlî'yi aynı yönden tenkit etmektedir[205]. Tevil konusunda bir örnek verecek olursak; meselâ, Z. Kemâlî, *Kur'ân*'daki İsrâ hadisesini "rüya" ve "rûhânî" olarak değerlendirirken[206], Carullah buna itiraz etmektedir. Çünkü Carullah'a göre *Kur'ân*'da geçen "İsra" kelimesi; gerek iştikakı açısından, gerek ıstılâhî anlamı açısından ve gerekse olayın önemi açısından "düş" anlamındaki rüyaya delâlet etmemektedir ve cismânî olarak gerçekleşmiştir. Hatta o, "rüya" kelimesinin kendisinin bile *Kur'ân* örfünde ve kelimenin iştikâkı açısından, rü'yet anlamına gelebileceğini[207] iddia etmektedir. Z. Kemâlî'nin bu tür anlayışları ve tevillerinin, yaptığı tercümeye yansıması el-

---

[204] Bkz. Z. Kemâlî, *Dinî Tedbirler*, s. 29-52, 58-75, (Meselâ; melekleri tabii kuvvet gibi değerlendirmekte, Hadid (57)-27'de geçen "rahbaniyyet" kavramını bidat ve dalâlet olarak yorumlamakta ve hilâfetin Kureyşliliği ile ilgili hadisi iptal için Kur'ân âyetlerinden delil getirerek âyetleri tevil yoluna gitmektedir).

[205] M. Hanefi Muzaffer, "Dinî Tedbirler Hem Ufak Fikirler İsimli Kitaplar Hakkında Muhakeme-IV", *Şûra* 1916/7, s. 167-168.

[206] Z. Kemâlî, *Dinî Tedbirler*, s. 69-74.

[207] Bkz. Carullah, *Büyük Mevzûlar*, s. 83-94.

bette kuvvetle muhtemeldir. Metodoloji yönüyle bu iki ceditçinin dışında, tesbit edebildiğimiz, bir görüş ve tartışma yoktur.

e) Tercümenin İmkânı Konusundaki Tartışmalar

Ceditçiler, *Kur'ân* tercümesi konusunu, metodolojinin dışında, tercümenin yapılıp yapılamayacağı açısından da incelemişlerdir. Genel olarak ceditçiler, meseleye, iki yönden yaklaşmaktadırlar. Bunlardan ilki; tercümenin, *Kur'ân*'ın tebliği ve beyan özelliği açısından lüzûmudur. İkincisi ise; *Kur'ân* tercümesinin mümkün olup olmaması veya tercümenin, *Kur'ân*'ın Arapça aslı karşısındaki konumudur.

e.1. Tebliğ ve Beyan Açısından Tercüme

Bu bakış açısının, ilk olarak, konunun henüz yoğun olarak tartışılmadığı erken bir dönemde, 1908 yılında Abdullah Bûbî tarafından gündeme getirildiği görülmektedir. Bûbî, her peygamberin gönderildiği kavmin lisânıyla tebliğde bulunduğu fikrinden hareketle *Kur'ân*'ın Tatarcaya tercüme edilerek halka İslâm'ın öğretilmesi gerektiğini söylemektedir. Çünkü ona göre, dini, halkın anlayacağı şekilde ve dilde anlatmak şarttır ve bu, İslâm'ın evrenselliğinin de bir gereğidir[208]. Bundan iki yıl sonra, 1910 Eylül'ünde, bu kez *Şûra* dergisinin 17. sayısında aynı mesajın dile getirildiğine şahit olunmaktadır. Dergi idaresi *Kur'ân* tercümesi ile ilgili olarak *Şûra*'ya gelen bir soruya verdiği cevapta, İslâm'ın gerek evrenselliği gerekse tebliği yönünden Tatarcaya ve başka dillere tercüme yapmanın gerekliliği üzerinde durmaktadır[209]. *Şûra* idaresinin, aynı görüşlere 1912 yılı başındaki 2. sayısında da

---

[208] A. Bûbî, *Tatarca Hutbe Uku Dürüst mü?*, s. 17-18.
[209] Bkz. "Murâsele ve Muhâbere", *Şûra* 1910/17, s. 535.

yer verdiği görülmektedir[210]. Buradaki yazıda tercümenin tefsire göre daha kolay olduğu belirtilmekte meşhur ceditçilerden Rızâeddin b. Fahreddin, İslâm dinini Müslüman olmayanlara tebliğ etmek gerektiği üzerinde durmakta ve bu tebliğin iki temel yolundan birinin *Kur'ân*'ı hem Müslümanların kendi dillerine hem de yabancı dillere tercüme etmek olduğunu belirtmektedir. Ona göre, İslâm'ın doğru olarak anlatılması ve anlaşılması açısından bunu yapmak zarûrîdir[211].

Meseleyi tebliğ ve beyan açısından değerlendirerek, *Kur'ân*'ın her ümmete kendi diliyle tebliğinin gerekli olduğu fikrine diğer ceditçiler de katılmaktadır. Meseleyi aynı yönde değerlendiren İbrahim b. Aynî[212], Şah Ahmet Veliyullah[213], Musa Carullah ve M. Necip Tünterî[214], *Kur'ân*'ın manasını sadece yabancılara değil Müslümanlara da tebliğ ve beyan için tercümenin farz olduğu kanaatindedirler. Carullah tercümenin önemi konusunda şöyle söylemektedir: "Lisanı âsân hem dürüst, *Kur'ân-ı Kerim*'in belâgat-i arabiyyesine mümkün kadar mutabık bir tercüme bizim Rusya Müslümanları için, belki umûmen

---

[210] Buradaki yazıda; lugatin müsaadesi ölçüsünde, lafzın delâletini nakletmekten ibaret olan tercümenin, söyleyicinin maksadını ve muhtemel farklı anlamları belirten tefsirden daha kolay olduğu ifade edilmektedir. *Şûra* dergisi bu yazısıyla tercümeden yana olduğunu açıkça ortaya koymuş, lehte ve aleyhteki yazıların, haklılık prensibini esas almak ve avam fikrine dayanmaktan kaçınmak şartıyla, dergide yer alacağını duyurmuştur. Bkz. "Kur'ân-ı Kerim Tercümesi Hakkında", *Şûra* 1912/2, s. 51-52.

[211] Fahreddin, *Dinî ve İçtimâî Meseleler*, s. 108-112.

[212] İbrahim b. Aynî, "Kur'ân Tercümesi Hakkında", *Şûra* 1912/2, s. 52-54.

[213] Ş.A.Veliyullah, "Emanet Olmak İktizasıyla Kur'ân-ı Kerim'i Tefsir ve Tercüme-X", *Şûra* 1912/6, s. 167-170.

[214] Carullah, Fahreddin'in *Dinî ve İçtimâî Meseleler*'deki bu konuyla ilgili fikirlerini tasvip ederken onun yabancılara tebliğ konusundaki görüşlerine bir ilavede bulunarak sadece yabancılara değil müslümanların kendilerine de gerektiği fikrindedir. Aynı görüşü M. N. Tünterî de savunmakta ve halkın Kur'ân'ın manasını anlamasını istemektedir, bkz. Carullah, *Mülâhaza*, s. 27-28; Carullah, "Tatar Dünyasında Rezalet", *Vakıt*, 19 Nisan 1912, No. 957, s. 2-3; M. Necip Tünterî, *Şûra* 1912/12, s. 360-361.

Türk âlemi için zarûr bir hâcet-i diniyye idi"[215]. Burada, Carullah'ın "dinî hâcet"ten kastı, sağlam bir dinî anlayışın ortaya çıkması isteğidir. Aynı hedef, esasında bütün ceditçilerin arzusudur. Nitekim Ziyâeddin Kemâlî de bunu açıkça ifade etmektedir. O, mevcut ihtilâfların çözümü ve Müslümanların bozuk akîdelerinin düzeltilmesi için İslâm dünyasının *Kur'ân*'ın manasını kendi ana dilleriyle anlayabilmelerinin şart olduğu[216] üzerinde durmakta ve tercümenin yapılmasını istemektedir.

Kur'ân tercümesi ile ilgili bu ve benzeri görüşlerin, bilhassa Musa Carullah ve Ziya Kemâlî'nin *Kur'ân*'ı tercüme ettiklerine dair haberlerin ortaya çıkmasından sonra, bölge matbuatında geniş bir şekilde (aynı zamanda da tepkiyle) yer aldığı bilinmektedir. Özellikle 1912'de bu tartışmaların gündemi teşkil ettiği açıkça görülmektedir. R. Fahreddin'in yayınladığı *Şûra* dergisinin, önce 1910'da, sonra da 1912'de, hem tercümeden yana tavır koyarak, hem de sayfalarını bu konuda görüş serdedenlere ayırarak meselenin tercümenin olabileceği yönünde halline katkıda bulunduğunu da söylemek gerekir. *Şûra* sayfalarında; Ahund Mutiullah Tuhfetullin, Bedreddin İmranov, Hasan b. Molla Ahmet Punamarov, Muhammed Hanefî Muzaffer, Ahmet Toktabayev, İbrahim b. Aynî, Tevfik İhsânî, Zakircan Alhanov[217]...vb. birçok ceditçi yazar *Kur'ân*'ın bütün insanlığa hitap ettiği ve tercüme edilebileceği ve hatta bunun farz olduğu yönünde gö-

---

[215] Carullah, "Tatar Dünyasında Rezâlet", *Vakıt*, 19 Nisan 1912, No. 957, s. 2.

[216] Z. Kemâlî, *Dinî Tedbirler*, s. 75.

[217] *Şûra* sayfalarında çoğunlukla "Kur'ân Tercümesi Hakkında" ana başlığı ile başlıksız olarak sadece romen rakamıyla yazı numarası verilmek sûretiyle yayınlanan bu yazılar için bkz. İbrahim b. Aynî, *Şûra* 1912/2, s. 52-54; Muzaffer Hanefî Muzaffer, *Şûra* 1912/5, s. 122-123; Ahmet Toktabayev, *Şûra* 1912/5, s. 123-124; Hasan b. Molla Ahmet Punamarov, Ahund Mutiullah Tuhfetullin ve Bedreddin İmranov, *Şûra* 1912/10, s. 292-295; Tevfik İhsânî, *Şûra* 1912/13, s. 387-388; Z.Alhanov, "Niyazi Efendi Hazretleri", *Şûra* 1912/14, s. 433-434.

rüşler ileri sürmektedirler. Bu arada, her konuda ceditçilere reddiyeler yayımlayan kadimci *Din ve Maîşet* dergisinin tercüme meselesindeki fikrinin ceditçilere oldukça yaklaştığını da söylemek gereklidir.

Kadimci ekolün esas temsilcisi rolündeki *Din ve Maîşet* dergisi 1912 yıllarına ait sayılarında, ilk önceleri, tercümenin yapılmasına şiddetle karşı çıkarken, aynı dergide yayınlanan Mekke'de yaşayan Tatar âlimi ve tarihçisi Muhammed Murad Remzi Minzelevî[218]'nin ve Muham-

---

[218] Muhammed Murad Remzi, 1854'de, bugün Tataristan Cumhuriyeti içerisinde bulunan, Minzele kazasına bağlı Elmet köyünde doğmuştur. Şeyh Muhammed Murad, Şeyh Muhammed Murad Kazanlı, M. Remzi, Murad veya yalnızca Şeyh Murad gibi isimlerle de tanınmıştır. İlk eğitimini annesi ve dayısından almıştır. 1869'da Kazan'a gelen Murad Remzi, burada 1,5 yıl kaldıktan sonra Troitsk'a gitmiş, orada da 1,5 yıl kaldıktan sonra Kazaklar arasında 1,5 yıl öğretmenlik yaparak Buhara'ya geçmiştir (1874). Buhara'da umduğunu bulamamış ve tekrar Kazaklar arasında kısa bir süre öğretmenlik yaptıktan sonra 1875'de Taşkent'e, 1876'da da Medine'ye gitmiştir. Medine'de Beşir Ağa ve Mahmudiye medreselerinde büyük maddî sıkıntılar içerisinde okumuştur. Buradaki medrese arkadaşları arasında İdil-Ural bölgesinden; Abdürreşid İbrahim ve Semipalatinsk'den Abdülhak Yusuf gibi isimler vardır. 1880'e kadar Medine'de tahsil gören M. Remzi, daha sonra Mekke'ye yerleşmiş ve tahsiline orada devam etmiştir. Buraya sık sık gelen Tatar tüccarlarından Abdurrahman-ı Cedid Şahmuhammedoğlu'nun kızkardeşi Esma Şahmuhammedkızı ile evlenmiştir. 1902'den 1914'e kadar İstanbul, Kazan ve Türkistan'a çeşitli seyahatlarda bulunmuştur. 1915-17 arasında Rusya'da kalan M. Remzi, ailesi ile birlikte 1919'da Doğu Türkistan'da Çögecek'e yerleşerek imam ve müderrislik yapmış ve 1934'de burada vefat etmiştir. Hayatı boyunca ilmî çalışmalarda bulunmuş, bir çok eser ve makale yazmıştır. Makalelerinde; zaman zaman Tuti, Andelib, Ebu'l-Hasan, Ekmel, M.M.R., Remzi gibi müstear isimler kullanmıştır. makalelerinin çoğu İdil-Ural bölgesindeki gazete ve dergilerde yayımlanmıştır. Yazma ve basma bazı eserleri bilinmektedir: 1. *Telfîkü'l-Ahbâr ve Telkîhü'l-Âsâr fi Vakâyii Kazan ve Bulgar ve Mülûki't-Tatar*, 2 cilt, Arapça tarih kitabı, ayrıca Türkçesinin de olduğu söylenmektedir, Orenburg 1908; 2. *Tenzîhü'l-Keşşâf ammâ fihi mine'l-İ'tizâl ve'l-İnkişâf* (Kuran tefsiri); 3. *İnsâf*; 4. *Türkçe Kur'ân Tercümesi*; 5. *Mektûbât-ı İmam Rabbânî'nin Farsça'dan Arapça'ya Tercümesi*, (daha fazla bilgi için bkz. Ahmet Temir, "Doğumunun 130. ve Ölümünün 50. Yılı Dolayısıyla Kazanlı Tarihçi Murad Remzi (1854-1934)", *Belleten*, c. L, Ağustos 1986, sayı:197, s. 495-505.

med Sâdık el-Osmânî'nin makaleleriyle, sayfalarını bu meseleye âdeta kapatmıştır. M. Murad Minzelevî, *Din ve Maîşet*'te yayınladığı makalede *Kur'ân*'ı tercüme etmenin câiz olduğunu, ancak M. Carullah ve Z. Kemâlî gibi şahısların bu tercümeyi yapabilecek kudrete sahip olmadıklarını iddia etmektedir. Ona göre o güne kadar yapılmış en iyi tercümelerden birini Farsçaya, meşhur Şah Veliyullah Dihlevî yapmıştır, ancak onun da bazı hataları vardır. M. Sadık el-Osmânî de, M. Murad Remzi ile aynı fikirleri paylaşmaktadır[219]. M. Murad Remzi Minzelevî'nin bu fikirleri mutlak olarak ceditçilerin bütün fikirlerine karşı çıkmaya ve bunlara reddiyeler yazmaya alışmış olan *Din ve Maîşet*'i etkilediği görülmektedir. Çünkü derginin daha sonraki sayılarında tercüme konusuyla ilgili aleyhte sadece bir yazı yayınlanırken, lehte ise başka hiçbir yazının olmadığı[220] görülmektedir. M. Murad Remzi Minzelevî'nin fikirlerinin kabul görmesinin muhtemel sebebi, onun, *Din ve Maîşet* dergisinin neredeyse her sayısında risâlelerine ve görüşlerine reddiyeler yazılan ceditçilerin, özellikle de Carullah ve Kemâlî'nin tercümelerini reddetmesi olarak görülebilir. Şurası da unutulmamalıdır ki, *Din ve Maîşet*'te tercümenin câiz olduğunu sadece iki kişi savunmaktadır. Dergi idaresinin sonradan aleyhte bir yazıya yer vermesine karşılık, aynı dergide daha önce-

---

[219] Muhammed Murad Remzi el-Mekkî (Minzelevî), "Kur'ân Tercümesi Hakkında-II", *Din ve Maîşet*, 1912/17, s. 263-266; Muhammed Sadık el-Osmânî, "Tercüme-i Kur'ân Hakkında", *Din ve Maîşet*, 1912/20, s. 317-318; Tercümenin câiz olması meselesinde ceditçi grup ile kadimciler arasında çok fazla fark olmadığını söyleyenlerden birisi de yine Carullah ve Kemâlî'nin değil bir komisyonun tercüme yapmasını uygun gören ceditçi yazar Hâdi Maksûdî'dir. Ancak H. Maksûdî, bu konuda bir delil veya bir örnek getirmemektedir, Hâdi Maksûdî, "Musa Efendi Bigiyev ve Anın Meseleleri", *Yuldız*, No. 1340, 1 Ocak 1915, s. 2-3.

[220] Bkz. Muhammed Nebi, "Pervaz Felsefesi Kur'ân Tercümesi", *Din ve Maîşet*, 1912/21, s. 327-328. Burada "Pervaz" ismiyle anılan şahıs Ziyâeddin Kemâlî'dir.

den tercüme aleyhinde yazanların fikirlerini değiştirip değiştirmedikleri bilinmemektedir.

e.2. Tercümenin İmkânı ve Kur'ân Karşısındaki Konumu

Tercüme konusunda ortaya çıkan tartışmanın özünü; tercümenin câiz olup olmaması değil, mümkün olup olmamasının teşkil ettiğini ısrarla belirten ceditçi düşünürler[221], selef dönemine ve Şatıbî'nin *Muvafakât*'ına atıfta bulunarak, meselenin lafzî bir tartışma olduğunu söylemektedirler. Muhtemelen R. Fahreddin'e ait olan bir yazıda; Şâtıbî referans gösterilerek, lafızların, delâletleri itibariyle, aslî ve fer'î olarak ikiye ayrıldığı aslî delâleti itibariyle her şeyi her dilde ve her dilden her dile tercümenin mümkün olduğuna işaret edilmektedir. Makalede; te'kid, icaz, itnab, müsâvât ve muhatab gibi durumlara riayet ederek, muhsenât-ı lafziyye ve maneviyyeyi gözeterek söylemenin ise delâlet-i fer'iyye olduğu ve bilhassa Arap lisanında (özellikle de *Kur'ân*'da) delâlet-i fer'iyyeyi (lafızlara ait muhsenâtı) tercüme etmenin mümkün olamayacağı ifade edilmektedir. Böylece, *Kur'ân*'ı, delâlet-i asliyye noktasından, her dile çevirmenin mümkün olduğu, ancak delâlet-i fer'iyye açısından mümkün olmadığı sonucundan yola çıkılarak; tercümenin mümkün olduğu, fakat bu tercümenin *Kur'ân*'ın yerini alamayacağı, yani *Kur'ân* olmadığı kararına varılmaktadır[222]. Bu yaklaşım tarzı, diğer ceditçiler tarafından da desteklenmiştir. Fahreddin, benzer görüşleri *Dinî ve İçti-*

---

[221] Carullah, *Halk Nazarına*, s. 93; M. H. Muzaffer, "Kur'ân Tercümesi Hakkında", *Şûra* 1912/5, s. 123; "Kur'ân Tercümesi Hakkında-IX", *Şûra* 1912/5, s. 134-136; A. Toktabayev, *Şûra* 1912/5, s. 123-124; Fahreddin, *Dinî ve İçtimâî Meseleler*, s. 114-115.

[222] "Kur'ân Tercümesi Hakkında-IX", *Şûra* 1912/5, s. 134-136.

mâî Meseleler'de[223] de zikrederken, Musa Carullah, M. Necip Tünterî, İbrahim b. Aynî ve Muhammed Hanefî Muzaffer de zihinler, lugatler ve örfler oranında yapılabilecek en iyi tercümeyi yapmak gerektiğini ancak bu tercümenin *Kur'ân*'ın yerini tutamayacağını ve *Kur'ân*'a terettüp eden fıkhî ve ahlâkî hükümlerin tercümelere terettüp edemeyeceğini[224] söylemektedirler.

Tercümenin *İncil* ve *Tevrat*'taki gibi tahrife yol açabileceği şeklindeki iddialara[225] da karşı çıkan ceditçiler, tercümenin tahrife sebep teşkil etmediğini, *İncil* ve *Tevrat*'ın asılları sağlam kalmadığı için tahrif olduğunu dile getirmektedirler. Onlara göre, tercümede yapılacak olan yanlışlıkların, nazmı ve manası korunmuş olan *Kur'ân*'a bir zarar getirmeyeceği aşikârdır. Bu konuyu ilk kez gündeme getirenlerden *Beyânü'l-Hak* yazarı Ş. H. (Şakircan Hamîdî), İncillerin tahrifinin tercümeden kaynaklanmadığını, esas tutulabilecek bir kitabın ortada olmaması yüzünden tahrif edildiklerini ifade etmektedir[226]. R. Fahreddin ve M. Carullah bu konunun üzerinde özellikle durmaktadırlar[227]. Muhammed Hanefî Muzaffer, Zakircan Alhanov, Hasan b. Molla Ahmet Punamarov, Ahund

---

[223] Bkz. Fahreddin, *a.g.e.*, s. 108-115.

[224] Bkz. Carullah, *Halk Nazarına*, s. 85-93; M.N.Tünterî, *Şûra* 1912/12, s. 360-361; İbrahim b. Aynî, *Şûra* 1912/2, s. 52-54; M.H. Muzaffer, *Şûra* 1912/5, s. 122-123.

[225] Ceditçilerin görüşlerine karşı çıkanların en çok üzerinde durdukları konu tahrif meselesidir. Bu konu tercümeyi savunanların da üzerinde hassasiyetle durdukları bir meseledir, bkz. Ş. H. (Şakircan Hamîdî), a.g.m., *Beyânü'l-Hak*, No. 187; Tartışmaya İstanbul'dan bir mektupla katılan Ahmet Mithat bile bu konuyu gündeme getirmiş ve ehl-i kitabın durumuna düşme tehlikesinden bahsetmiştir, bkz. R. Fahreddin, *Dinî ve İçtimâî Meseleler*, s. 112; Abdurrahman Niyazi, "Kur'ân'ı Kerim Tercümesi Hakkında", *Şûra* 1912/12, s. 358-360 (A. Midhat'ın mektubunu kendi görüşlerine destek olması açısından A. Niyazi bu makalesinde yayınlamıştır).

[226] Ş. H. (Şakircan Hamîdî), a.g.m., *Beyânü'l-Hak*, No. 187.

[227] Fahreddin, *a.g.e.*, s. 112-115; Carullah, *Mülâhaza*, s. 31-32; Carullah, *Halk Nazarına*, s. 92-93.

Mutiullah Tuhfetullin ve Bedreddin İmranov[228] da böyle bir endişenin yersiz olduğu konusunda hemfikirdirler.

Ceditçilerin tercüme konusuna hassasiyetle yaklaşmalarının bir sebebi de, *Kur'ân*'ın yabancılar ve özellikle de Ruslar tarafından kasden veya bilmeden hatalı ve yanlış tercümelerinin yapılmasıdır. Bu konuyu ilk ele alan ceditçilerden Ş. H. (Şakircan Hamîdî), âyetlerin düzgün bir şekilde tercüme edilmesinin tek şartının İslâm ulemasınca diğer dillere de (başta Rusça olmak üzere), tercümesinin yapılması olduğunu savunmaktadır[229]. Çünkü Rusların ve diğer yabancıların hatalı tercümelerinin önüne geçmenin yolu buradan geçmektedir. R. Fahreddin de, bu konu üzerinde ısrarla durmakta ve tercüme taraftarlarının tamamının aynı husustaki hassasiyetlerini zikretmektedir[230]. Çünkü o döneme kadar gerek Batılıların (Fransızca, Almanca, İngilizce...vb.) gerekse Rusların (Rusçaya) yaptıkları tercümeler[231] mevcuttur. Özellikle, Rusça tercümeler Rusya genelinde yaşayan Müslümanlarca da okunmaktadır. 1912 yılı *Şûra* dergisinin 14. sayısında verilen bir habere göre; büyük bir kitap

---

[228] M. H. Muzaffer, *Şûra* 1912/5, s. 122-123; Z. Alhanov, "Niyazi Efendi Hazretleri", *Şûra* 1912/14, s. 433-434; H.A.Punamarov, A.M.Tuhfetullin, B.İmranov, "Kur'ân-ı Kerim Tercümesi Hakkında-XIII-XIV-XV", *Şûra* 1912/10, s. 292-295.

[229] Bkz. Ş. H. (Şakircan Hamîdî), a.g.m., *Beyânü'l-Hak*, No. 187.

[230] Fahreddin, *a.g.e.*, s. 113.

[231] Batı'da, başta Latince olmak üzere çeşitli Batı dillerine yapılan tercümelerin tarihi m. 12. yüzyıla kadar dayanmaktadır. Rusça *Kur'ân* tercümelerinin de miladî 18. asır başlarından itibaren, Fransızca tercümeler esas alınarak, başladığı bilinmektedir. Bilinen ilk tercümenin Latinceye Retinesli Robert (Robertus Retinensis) tarafından yapıldığı, Rusça ilk *Kur'ân* tercümesinin ise 1716 basıldığı (bkz. "Kur'ân Tercümesi", *Şûra* 1915/15, s. 453; E. Rezvan, "Koran v Rossii", *İslam na territorii bıvşey Rossiskoy imperii*, c. 1, Moskova 1998, s. 47-58; N. A. Smirnov, *Oçerki istorii izuçenia İslama v SSSR*, Moskova, 1954, s. 25; H. Aydar, *a.g.e.*, s. 143-162) zikredilmektedir. Yapılan meşhur tercümeler arasında; A. Nikolayev'in Fransızca'dan yaptığı tercüme ile, G. S. Sablukov'un ilk kez doğrudan Arapça'dan yaptığı tercüme başta gelmektedir.

mağazasında en çok satılan kitabın Rusça *Kur'ân* tercümesi olduğu ve bunların çoğunun da Sibirya'daki Müslümanlara gittiği belirtilmektedir[232]. Buradan da anlaşılacağı gibi, ceditçilerin, Türkçe *Kur'ân* tercümesinin derhal yapılması hususundaki istekleri ve Rusça tercümeler konusundaki endişeleri yersiz değildir.

2. İctihad ve Taklid Meselesi

a) Genel Değerlendirme

İslam'ın ilk ortaya çıkışından itibaren toplumun ihtiyaçları ve problemleri doğrultusunda *Kur'ân* ve sünneti temel alarak çözümler üretmeye ve güç harcamaya, geniş anlamıyla, ictihad adı verilmektedir. İctihad, bu geniş anlamıyla; re'y, istidlâl (delil arama), fıkıh (anlama, kavrama), istinbat (nasların içinde gizli olan hükümleri çıkarma) ve kıyası içine almaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.)' den başlayarak h.4/10 m. asra kadar devam eden ictihad faaliyeti, bu asırdan itibaren müctehid imamların son ehliyetli insanlar olduğuna inanan taklid taraftarı ulema tarafından büyük oranda durdurulmuştur. Sözkonusu ulema yüzünden ictihad kapısı, kötüye kullanma ihtimalinin bulunduğu ve müctehidin de artık yetişmediği iddia edilerek kapatılmaya çalışılmıştır. Bununla da yetinmeyen ictihad aleyhtarları ictihadın yapılabilmesi için çok ağır şartlar ileri sürmüşlerdir[233].

İctihad aleyhtarlarının bütün bu görüşleri ulema ve halk nezdinde epeyce taraftar da bulmuştur. Ancak toplum hayatının devamlı değiştiğini, Kitap ve Sünnetin karşılaşılabilecek her meselenin hükmünü açıkça bildirme-

---

232 Bkz. *Şûra* 1912/14, s. 441.

233 Bu konuda bkz. Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad,* Ankara 1985, s. 175-184; Yunus Vehbi Yavuz, *Hanefi Mezhebinde İctihad Felsefesi*, İstanbul 1993, s. 29-38.

diğini düşündüğümüzde ve ilk dört asrın uygulamalarına baktığımızda ictihad aleyhtarlarının hiç de haklı olmadıkları ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, zannedildiği gibi, müctehidler 4/10. asırda bitmemiş, daha sonra da asrımıza kadar, sayıları giderek azalsa da, birçok müctehid yetişmiştir. Bu müctehidler ictihad kapısının kapalı olmadığını öne sürmüşler ve çeşitli ictihadlarda bulunmuşlarsa da güçleri ve etki alanları zayıflamış ve hatta çoğu zaman baskılara, zulümlere maruz kalmışlardır[234]. İctihad aleyhtarlarının halk ve ulema üzerindeki güçlü etkisi sebebiyle müctehidlerin ve ictihad yanlılarının tesiri oldukça sınırlı olmuştur. Ama ne var ki, ictihad ve taklid tartışması günümüze kadar devam etmiştir.

b) İlk Tartışmalar ve Kursavî'nin Çabaları

İctihad ve taklid tartışmasının yoğun olarak yaşandığı bölgelerden birisi de İdil-Ural bölgesidir. Bölgede bu tartışmanın XIX. asırdan önceki seyri hakkında pek fazla malumat yoktur. Ancak, elimizdeki kaynaklara göre, bu meselenin, XIX. asrın başlarından itibaren gittikçe yoğunlaşan bir şekilde tartışıldığı anlaşılmaktadır.

Türk-Tatar düşüncesinde taklitten kurtulmak ve ictihad kapısının açılması ile ilgili, tesbit edebildiğimiz, ilk görüşler XIX. asrın ilk çeyreğine tekabül etmektedir. Bu dönemin önemli düşünür ve şairlerinden Abdürrahim b. Osman Otuzimeni (ö. 1834), gerek manzum gerekse mensur eserleriyle, fıkıh ilmine gereken önemin verilmeyişinden bahsetmiş ve toplumdaki aksaklıkları, bidatleri düzeltmenin yolunun taklitten kurtularak dini en iyi şe-

---

[234] Mercânî, *Nâzûrâtü'l-Hakk*, s. 15-31; H. Karaman, *a.g.e.*, s. 183-202 (Karaman, 4/10. asırdan asrımıza kadar gelen müctehidlerin bir kısmının listesini de vermektedir. Onun listesinde Mercânî, son asrın "mutlak müctehid"i olarak geçmektedir, bkz. s. 200).

kilde anlamaktan geçtiğini söylemişse de ictihad kapısının kapalı olduğu görüşüne destek vermiştir[235].

Abdurrahim Otuzimeni'nin çağdaşı ve XIX. asır başlarının diğer önemli bir düşünürü olan Abdünnasîr b. İbrahim el-Kursavî (ö. 1812) ise, ictihad kapısının açık olduğunu ve her dönem de açık kalacağını henüz Buhara'da iken savunmuştur. O, Müslümanların taklit batağına saplandıklarını, dini anlayanların da anlamayanların da bundan kurtulamadığını ifade ederken[236], bu görüşüyle ve savunduğu diğer fikirleriyle ulemanın tepkisini çekmiştir. Onun ceditçi fikirleri kısa bir zamanda hem tahsil gördüğü Buhara'da, hem de İdil-Ural bölgesinde zındıklıkla suçlanmasına sebep olmuştur[237]. Yazdığı *el-İrşâd li'l-İbad* adlı eserinde ictihad konusuna ayrıca bir bölüm açan Kursavî, kendisinden sonra gelen ceditçilere de öncülük etmiştir. Ancak, sonraki dönem ceditçiler, ictihad meselesini daha geniş bir perspektifte alarak toplumun büyük bir kesimine yaymışlardır.

---

[235] Abdürrahim Otuzimeni'nin geniş bir biyografisi ve bazı görüşleri için bkz., Fahreddin, *Âsâr*, c.1, 6. cüz, s. 301-316; ayrıca bkz. Mercânî, *Vefiyyetü'l-Eslâf*, yazma, KDÜK, No. 614 A., c. 6, vr. 181(b)-183(b); Enver Şeripov-Mir Kasım Osmanov, *Gabderahim Otuzimeni el-Bulgârî.*

[236] Bkz. Abdünnasîr Kursavî, *Kitabü'l İrşâd*, s. 24-35.

[237] Görüşleri yüzünden Buhara emiri ve bir kısım âlimin oluşturduğu bir mecliste idam cezasına çarptırılan Kursavî, intisap ettiği meşhur Nakşî müceddidî şeyhi Niyazkulı Han Türkmânî'nin tavsiyesiyle bölgeden uzaklaşmıştır. Ancak kendi bölgesine Buhara'nın yoğun bir tesiri olduğundan burada da rahat edemeyen Kursavî hacca gitmek niyeti ile geldiği İstanbul'da vefat etmiştir. Bkz. Rızâeddin b. Fahreddin, *Âsâr*, c.1, 3. cüz, s. 95-130; Şehâbeddin Mercânî, *Tenbîhu Ebnâi'l-Asr*, vr. 87(b)-88(b).

c) Taklidin Reddi ve İctihad Kapısının Açılması Hakkında Değerlendirmeler

Ceditçiler, ictihad ve taklid konusunu makalelerinde ve eserlerinde yoğun bir şekilde işlemektedirler. Bunlar arasında ilk önce zikredilmesi gereken isim Mercânî'dir. O, ictihad kapısını kapatmanın Allah'ın kudretini zaman ve mesafelerle sınırlamak anlamına geleceğini düşünmektedir[238]. Bu sebeple, zarurî durumlar dışında taklidin câiz olmadığını ve her Müslümana, gücüne göre, ictihadın farz olduğunu savunmaktadır. İctihad kapısının hiçbir zaman kapanamayacağını, olaylar sınırsız ve sonsuz iken nasların sınırlı olduğunu belirten Mercânî, ictihad kapısının kapandığının söylendiği tarihten sonra da birçok müctehidin yetiştiğini[239] ifade etmektedir. Ayrıca, ictihad kapısının kapalı olduğu ve artık müctehidlerin yetişmediği şeklindeki genel bir kanaat ile, mütekaddiminîn masum görülmesi ve kitaplarının aşılamaz kabul edilmesi gibi yanlışlıkların, Müslümanlara oldukça büyük zararlar verdiğini ve Müslümanlar arasında ilmin, maarifin gelişmesine engel olduğunu iddia etmektedir[240].

Mercânî, ictihad yapmanın ve delillere müracaat etmenin müctehidlerin yolu olduğu ve bunun da geçmişte kaldığı şeklindeki bir anlayışı kabul etmemektedir. Hatta müctehid imamların görüşlerine aykırı bir hadis veya âyet bulunsa sözkonusu nassın mensuh, mevzu, tahsis edilmiş, takyid edilmiş (sınırlandırılmış) veya tevil edilmiş olma ihtimalinin bulunduğunu, bu yüzden de fakihlerin sözüne muhalif olan bu nasla amel edilemeyeceğini savunanların fikirlerinin tamamen yanlış olduğunu da ifade etmektedir. Mercânî, daha da ileri giderek, fukaha sözlerini hadislere takdim etmenin nassın reddi anlamına

---

[238] H. Utâkî, "Mercânî Hakkında Cevabım", *Şûra* 1911/23, s. 714-716.

[239] Mercânî, *Nâzûrâtü'l-Hakk*, s. 15-16, 31-32.

[240] Mercânî, *Mukaddime*, s. 341-342.

geldiğini ve bunun da küfür olacağını iddia etmektedir[241]. Mercânî'ye göre; ilk müctehidler (Ebu Hanife, Ebu Yusuf, İmam Muhammed, İmam Züfer, İmam Malik, İmam Şafii, Ahmed b. Hanbel...vd.), zaruret olmadıkça taklidi reddetmekte ve delilini, nereden alındığını bilmeden, kendi sözleriyle fetva vermeyi, helâl görmemektedir. Hatta onlar, bilhassa Ebu Hanife başta olmak üzere, kendi söylediklerinin, tabiûn ve sonra gelenler tarafından, manasını ve delilini anlamadan taklid edilmesinin uygun olmadığını, kendilerinin de bir insan olduğunu düşünmektedirler[242].

İlk müctehidlerin yaşadığı asırları iyi anlamak gerektiğini birçok örneklerle ortaya koyan Mercânî, mezhep imamlarının yeni delillere ulaştıklarında yeni ictihadlarda bulunduklarını, onları takip eden bazı âlimlerin de onların elde edemediği delillere ulaştıklarında yeni ictihadlar yaptıklarını söylemektedir. Buradan hareketle hadislerin tasnifi ve hadislerde nesih meselesine de giren Mercânî, hadislerin sözkonusu müctehidler döneminde yeterince tasnif edilip incelenmediğini, bu yüzden ictihad kapısının kapalı olduğunu söylemenin imkânsızlığını ifade etmektedir. Ona göre, hiçbir mezhep imamı, hadisi, fakihin fetvasından daha aşağı bir derecede kabul etmemektedir. Mercânî, hadiste neshin oldukça az olduğunu ve nesih ihtimalinin önceki hükme zarar vermeyeceğini, ancak nesheden net olarak bilindikten sonra mensuh olanla amel edilemeyeceğini iddia etmekte ve bu konuda ittifak olduğunu söylemektedir. Buna örnek olarak da kıblenin tahvilini gösteren Mercânî; bu konudaki vahiy nâzil olduğunda, Peygamberimizin (s.a.v.) hemen yeni kıbleye doğru öğle namazını kıldığını, fakat diğer Müslümanlardan bir kısmının farklı vakitlerde bu haberi duy-

[241] Mercânî, *a.g.e.*, s. 20-21.
[242] Mercânî, *a.g.e.*, s. 29-30.

duklarından ancak duydukları zaman yeni kıbleye yöneldiklerini ve önceki kıldıklarını iade etmediklerini[243], delilleriyle, beyan etmektedir.

Taklidin reddi ve ictihad kapısının açılması konusundaki fikirler, Mercânî'den sonraki ceditçilerce daha yoğun bir şekilde işlenmiştir. Bu dönemin en dikkat çekici ismi olan Abdullah Bûbî (ö. 1922)'nin, bu konuda, *Zaman-ı İctihad Münkarız mı Değil mi ?* adlı müstakil bir risalesi de vardır. Abdullah Bûbî, 1909'da Kazan'da basılan bu risalesinde ictihad kapısının kapanmasının aklın gelişimini inkâr olduğunu söylemektedir. Ona göre; İslam, insanın akıl ve fikrine hitap etmekte, şu veya bu kimsenin sözüne değil *Kur'ân* ve sünnete dayanmayı istemektedir. Bûbî'nin nazarında; İslâm'ın evrensel olduğunu söylemekle, ictihad kapısının kapalı olduğunu, *Kur'ân* ve sünneti anlamanın, ilk asırlardan sonra mümkün olmadığını söylemek birbirine taban tabana zıttır. Dolayısıyla, ashabın ve ilk müctehidlerin, ictihad kapısının kendilerinden sonra kapanması doğrultusunda hiçbir sözleri olmadığı gibi, birbirleri arasındaki ictihadî ihtilaflarının yanında, aynı mezhep içinde birçok görüş ayrılıkları olduğu da bir gerçektir. Meselâ; Ebu Hanife ile öğrencileri arasındaki ihtilâf, onunla İmam Şafii arasındaki ihtilâftan daha fazladır[244]. O halde, Bûbî'ye göre, esas olan ölçü *Kur'ân* ve sünnettir, fakihlerin ve müctehidlerin sözü

---

[243] Mercânî, sayıları oldukça az olan mensuh hadisleri Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî (ö. 590)'nin topladığını da söylemektedir, *Nâzûratü'l Hakk*, s. 22-26 (İbnü'l-Cevzî'nin sözkonusu eserinde 21 tane hadis zikredilmektedir, bkz. Ebu'l-Ferec Abdurrahman el-Cevzî, *Kitâbu Ahbâri Ehli'r- Rusûh fi'l-Fıkhi ve't-Tahdîsi bi Mikdâri'l-Mensûh Mine'l- Hadis,* Mısır 1322/1904, Hüseyniye Matbaası, s. 1-7; mensuh hadisler ve bunların sınırlı olduğu konusunda ayrıca bkz. Ebu Bekir Muhammed b. Musa el-Hâzinî, *el-İ'tibâr fi'n-Nâsih ve'l- Mensûh Mine'l- Âsâr*, tahkik : Muhammed Ahmed Abdülaziz, Kahire trsz.; Ali Osman Koçkuzu, *Hadiste Nâsih Mensuh*, İst. 1985.

[244] Abdullah Bûbî, *Zaman-ı İctihad Münkarız mı Değil mi?,* s. 2-4, 8-9.

bunlara uygun olursa kabul olunur yoksa kabul edilmez. Bûbî, ashaba, tabiûna ve müctehid imamlara atfedilen, "mesâil-i hilâfiye ve ictihâdiyede herkese hürriyet vardır" sözünü de kendi fikirlerine delil olarak getirmektedir[245]. Bu noktadan yola çıkan Bûbî, mezheplere taassupla bağlanıp meselelerin çözümünü bu mezheplerin ilk imamlarından bile sonra yazılmış kitaplarda aramanın yanlışlığını savunmaktadır.

Bûbî, ictihad kapısının açık olduğuna bir delil olması açısından İbn Kayyım el-Cevzî'nin *İ'lâmu'l- Muvakkı'în* adlı eserinden uzunca bir kısmı risalesinde tercüme etmiştir. İbn Kayyım'ın buradaki sözleri ictihad kapısının açık olduğu ve ıslah yoluna girip, mezheplerle sınırlanmadan İslâm'ın esasına dönmek gerektiği yolundadır. Bûbî, ayrıca, Reşid Rıza'nın da etkisinde kalmış ve onun *el-Menar* dergisinde yayınlanmış olan *Muhaveretü'l-Muslih ve'l- Mukallid (Islahçı ile Taklitçinin Münazarası)* isimli risalesini de yakında tercüme edeceğini ifade etmiştir[246].

İctihad konusunu, Mercânî'de olduğu gibi, taklid konusuyla birlikte mütalaa eden Abdullah Bûbî, taklidin insan tabiatından geldiğini ve çocukluk döneminde faydalı da olduğunu belirtmekte, ancak, akıl yönünden geliştikçe taklidin zararlı olmaya başladığını iddia etmektedir. Bûbî, başta *Kur'ân* ve sünnet olmak üzere, mezhep imamlarının taklide karşı çıktıklarını söylemektedir. Taklidin sonradan ortaya çıkmış bir bidat olduğunu, zarûri bir durum bulunmadan, delilsiz taklidin âyetlerle reddedildiğini ifade eden Bûbî, Bakara 166-170. âyetlerdeki ilâhî

[245] A. Bûbî, *a.g.e.*, s. 10.

[246] A. Bûbî, *a.g.e.*, s. 22-69, Bûbî'nin İbn Kayyım'dan aldığı bölüm risalesinin 23-62. sayfaları arasındadır. Bûbî'nin *Muhâveretü'l-Muslih* adlı risâleyi tercüme edip etmediği bilinmemektedir. Onun mevcut yazma ve basma eserlerinde bu tercümeye rastlanmamaktadır.

uyarıları hatırlatmakta ve delilsiz olarak "ataların yoluna uyma"nın sözkonusu âyetlerce reddedildiğini beyan etmektedir. Bûbî, taklitten kurtulmaya iyi bir örnek olarak İmam Gazâlî'nin *el-Munkizu mine'd-Dalâl*'deki çabasını vermektedir[247]. Yine o, ictihad kapısının açık olması ve taklitle yetinilmesinin Müslümanları ilmî yönden geride bırakacağı[248] konusunda Mercânî ile aynı görüşü paylaşmaktadır.

Ceditçiler arasında ictihad ve taklide geniş yer veren bir diğer şahıs, Musa Carullah Bigi olmuştur. Carullah, İslâm'ın, akıl hürriyeti ve ictihad temeline dayandığını ilk İslâm asırlarının bunun en iyi örneği olduğunu savunmaktadır. Carullah, büyük müctehidlere uymanın, onları taklitle değil, onların sözlerine aykırı da olsa, onlar gibi ictihad etmekle olacağı düşüncesine sahiptir. Ona göre, "büyüklere iktida, kuvve-i fikriyyeyi muattal bırakıp cumûd halinde kalmak değil, mesâil-i ilmiyyede o büyükler gibi hareket edip, hakikati talep etmektir"[249].

İlk müctehidlere saygının onlardan sonra gelenlerin akıllarına zincir vurmak demek olmadığını da söyleyen Carullah, herhangi bir mezhebi veya mezhepleri taklit etmeyi vacip görmenin, o mezheple *Kur'ân*'ı neshetmek anlamına geleceğine ve İslâm'ı bir kaç müctehidin veya mezhebin görüşüyle sınırlandırmanın; "ilm-i Hüdâ'yı bir iki müctehidin ilmi derecesine tenzil"[250] anlamına geleceğine işaret etmektedir[251]. Görüldüğü gibi Carullah, taklidi ictihadın tam karşısına koymakta ve bununla da yetinilmeyip belirli bir mezhebin sınırları içine hapsetme anlayışının hakim olduğunu söylemektedir. Ona göre, ilk

---

[247] A. Bûbî, *a.g.e.*, s. 5-8, 64-65.

[248] A. Bûbî, *a.g.e.*, s. 64-65.

[249] Musa Carullah, *Kavâid-i Fıkhıyye*, s. 184-185.

[250] Carullah, *Edebiyât-ı Arabiye*, s. 18-19.

[251] Carullah, *Halk Nazarına Bir Nice Mesele*, s. 39; *Uzun Günlerde Rûze*, Kazan 1911, Ümid mat., s. 4-5

müctehidlerin hiçbirisi ictihad kapısını kapatıp kendilerinin veya kendilerinden öncekilerin taklit edilmesini savunmadıkları halde, sonradan gelen mütefakkihler (fakih geçinenler) Müslümanları taklit batağına saplamışlardır[252]. Carullah, sözkonusu bu mezhep taassubunun ve fikirlerin mezhepler çerçevesine hapsedilmesinin neticesinde oluşan dar görüşlülüğün İslâm'ın geniş çerçevesini ortadan kaldırdığını, taassup ve bağnazlığın hakim olduğunu, âlimlerin tekfir edildiğini ifade etmektedir. Carullah da, tıpkı Mercânî ve Bûbî gibi, İslâm dünyasının mevcut kötü durumunun sebebini bu zihniyet yapısında görmektedir[253].

Cemiyet hayatının devamlı geliştiğini ve değiştiğini ifade eden Carullah, fıkıh kitaplarında, cemiyet hayatı ile hatta ibadetlerle ilgili, çözüme ulaştırılmamış birçok meselenin olduğunu, ayrıca yeni birtakım meselelerin de gündeme geldiğini söylemektedir. O, bunları çözmenin gerekli olduğunu, çözmek için de fıkıh kitaplarına değil, doğrudan *Kur'ân* ve sünnete başvurmanın farz olduğunu savunmaktadır[254]. Carullah, ictihad ve taklitle ilgili konularda sık sık Muhyiddin ibn Arabî'nin *Futûhât-ı Mekkiye*'sine ve ilk müctehidler dönemine atıfta bulunmaktadır[255].

Ceditçilerin büyük âlimlerinden sayılan meşhur müftü Rızâeddin b. Fahreddin de Mercânî ve Carullah'la aynı görüşleri paylaşmaktadır. O, ictihad kapısının h. 4. asırdan sonra kapandığını ve dört mezhepten birine bağlanıp onları taklid etmenin gerekli olduğunu iddia eden-

---

[252] Carullah, *Uzun Günlerde Rûze*, s. 4-10.

[253] Carullah, "Rahmet-i İlahiye Umûmiyeti Hakkında İtikadım", *Şûra*, No. 23, 1 Aralık 1909, s. 716-720; "Rahmet-i İlahiye Umûmiyeti Hakkında Berâhinim", *Şûra*, No. 24, 15 Aralık 1909, s. 750-756. Sözkonusu makaleler risale olarak da basılmıştır, bkz. *Rahmet-i İlahiye Burhanları*, s. 23-24.

[254] Carullah, *Uzun Günlerde Rûze*, s. 8-10.

[255] Bkz. Carullah, *a.g.e.*, s. 4-10.

lerin, bilerek veya bilmeyerek, *Kur'ân*'a, hadislere ve dört mezhebin kendilerine iftirada bulunduklarını, çünkü ne *Kur'ân* ve hadiste, ne de dört mezhebin hiçbirisinde bu tür fikirlerin olmadığını söylemektedir. R. Fahreddin, sözkonusu iddianın, h. 4. asırdan sonra "*Kur'ân* ve hadisleri anlamak ve delil kılmak zamanı geçti" veya "delil olma yönleri kalmadı" anlamına geleceğini ifade etmekte ve bu tür iddiaların mesnedsiz olduğunu zikretmektedir[256]. Toplum hayatının çok çabuk değiştiğini, nasların sınırlı olayların ise sınırsız olduğunu belirten R. Fahreddin, hukukun da buna ayak uydurmasının gerekli olduğundan bahsetmekte ve bunu çok iyi bilen ilk dönem âlimlerinin, ilk müctehidlerin; kendilerinden sonraki zamanlarda değil, kendi dönemlerinde bile, ulaştıkları ictihadların yeterli olacağını düşünmediklerini söylemektedir. Sözkonusu meseleyi ahkâmın değişmesi açısından da ele alan R. Fahreddin, İslâm'ın esas kanunlarının daimi olmakla birlikte, onlara istinad edilen bazı kanunların vakitli ve husûsî olmasının, yani zaman ve mekâna göre, yine âyet ve hadislere dayanmak şartıyla, değişmesinin mümkün olduğu görüşünü savunmaktadır. Ona göre; değişmeyen tek şey "zamanın değişmesi ile hükümler de değişir" fikridir ve ilk dönemlerde müctehidler bu açıdan üzerlerine düşen görevleri yaparak toplumun problemlerini halletmişlerdir. Ancak onlardan sonra gelen Müslümanlar ilk dönem müctehidlerini örnek almadıkları için İslâm hukukunun neshedilmiş bir kanunlar manzûmesi durumunda kalmasına sebep olmuşlardır[257]. Burada R. Fahreddin'in dikkat çekici görüşlerinden biri de; kavimlerin, coğrafyaların, iklimlerin ve bazı özel şartların, gerek aynı dönemde, gerekse sonraki dönemler içinde, in-

---

[256] Fahreddin, *Âsâr*, c. 1, 6. cüz, s. 308-309; Fahreddin, "Menâsıb-ı Diniyye", *el-Asru'l-Cedid*, 1906/7, s. 372-379; Fahreddin, *Dinî ve İçtimâî Meseleler*, s. 72,90-91.

[257] Fahreddin, *Dinî ve İctimâî Meseleler*, s. 70-73, 87.

sanları farklı ictihadlar yapmaya mecbur kıldığını savunmasıdır. O, bu iddiayı, ictihad kapısının kapanamayacağının en temel delillerinden biri olarak öne sürmektedir[258].

Rızâeddin b. Fahreddin, yukarıda da bahsettiğimiz gibi, Mercânî ile aynı düşünceyi paylaşmakta ve ictihadda hata yapma ihtimalinin fazla olduğuna, ancak bundan korkulmaması gerektiğine inanmaktadır. Fıkhın her alanında müctehid olmanın şart olmadığını iddia eden Fahreddin, bir meselede mukallid olanın da her alanda mukallid olmasının gerekmediğini ve dolayısıyla "bir kişinin hem müctehid hem mukallid olması"nın mümkün olduğunu düşünmektedir.

Rızâeddin b. Fahreddin'in ictihad ve taklidle ilgili görüşlerinde Mercânî'nin etkisi oldukça büyüktür. Nitekim o, gücü yeten kişilerin *Kur'ân* ve hadisle amel etmelerini, gücü yetmeyenlerin ise bu iki temel kaynağı anlayabilenlerden sorup öğrenmelerini istemektedir. Birbirine uyuşmaz görünen veya mensuh olup olmadığı bilinmeyen durumlarda da yapılan ictihada ve amele bir zarar gelmeyeceğini ifade eden Fahreddin, mensuh âyetlerin, mensuh hadislerin çok az olduğunu söylemekte ve "hadislerin mensuh olanları da, müctehidlerin mensuh olmayan sözlerine göre, daha güvenilirdir. Nâsihini bilene kadar mensuh hadisle amel etmenin câizliği konusu da ilim ehline malûmdur" demektedir. Ona göre hadislerde mevcut olan; mensuh, müevvel ve mukayyed olma gibi çeşitli teknik hususlar ilk müctehidlerin sözlerinde de fazlasıyla vardır[259]. Çünkü, ona göre; ictihad kapısının kapandığını iddia edenler, bir müctehidin, çoğu zaman, bir sözünden vazgeçip diğer bir ictihadda bulunduğu ihtimalini gözden kaçırmaktadırlar. Böylece sağlam bir riva-

---

[258] bkz. Fahreddin, a.g.m., *el-Asru'l-Cedid*, 1906/7, s. 372-376; Fahreddin, *a.g.e.*, s. 72-73.

[259] Fahreddin, a.g.m., *el-Asru'l-Cedid*, 1906/7, s. 372-375; Fahreddin, *a.g.e.*, s. 94.

yet tarikiyle gelmeyen müctehidlerin sözlerini doğru kabul ederken, bu sözlere aykırı görünen nasları (mevzu, mukayyed, mensuh, müevvel...vb. şekillerde) yorumlamaya çalışmaktadırlar. Bu ise Fahreddin'e göre hatalı bir yoldur. Bu görüşler yukarıda da bahsedildiği gibi Mercânî'ninki ile hemen hemen aynıdır. Bu açıdan bakıldığında, Fahreddin'e göre, Arapça bilen herkesin kendisine gerekli olan ibadet ve ameller hakkında doğrudan *Kur'ân*'la ve meseleleri açıklıkla anlatan Hz. Peygamber(s.a.v.)'in hadisleriyle amel etmesi uygundur, bunun için müctehid olmaya da gerek yoktur[260]. Fahreddin'in bu görüşleri Mercânî ile aynı doğrultudadır ve o da diğer ceditçiler gibi; ictihad meselesini İslâm'ın temel dinamiklerinden biri olarak değerlendirmekte ve meseleyi fikir hürriyeti açısından ele almaktadır.

Yukarıda bahsedilen meşhur ceditçiler dışındaki diğer Tatar ceditçileri de; ictihad kapısının kesinlikle açık olduğunu, her dönemin kendi müctehidini yetiştirmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Mezhep taassubunun önüne geçmeye çalışan ceditçiler "ictihad münkarizdir" sözünün İslâm ümmetini zehirlediğini ifade etmektedirler. Onlar da, ilk müctehidleri taklidin en iyi yolunun onların yolunu takip etmek olduğu noktasında hemfikirdirler[261]. Aralarından, Kursavî, Mercânî ve Carullah'ı Rusya Müslümanlarının üç büyük müctehidi olarak görenler de vardır[262].

---

[260] Fahreddin, *a.g.e.*, s. 94-95.

[261] Bkz. Hayrullah b. Osman, "Cemiyet-i Hayriyye Hakkında", *el-Asru'l-Cedid*, 1906/3, s. 143-144; Ş. H. (Şakircan Hamîdî)), *Ulema Tarihi*, Kazan 1907, s. 2,3; Habiburrahman Mesudov, "Tahsil-i İlimde Terbiyesizlik Yahud Rûhani Avru", *el-Asru'l-Cedid*, 1906/10, s. 521-523; Meyan Abdülev-vel b. Muhammed Hafız el-Gıfârî, "İslâm Ümmetini Zehirlemiş Fikirler", *Şûra* 1913/14, s. 420-421; Mübarekşah el-Hanefî, "İslâm Aleminde İnkıraz Devri ve Anın Sebepleri", *Şûra* 1913/15, s. 464-465; Abdurrahman Abdurrahim Simbirî, "Bugüngi Meseleler", *Şûra* 1913/9, s. 263-267.

[262] A. Abdurrahim Simbirî, a.g.m., *Şûra* 1913/9, s. 263-264.

d) Usûlle İlgili Tartışmalar: Maslahat

Ceditçilerin ictihadla ilgili konularda öne çıkardığı en önemli hususlardan birisi usûlle ilgili olarak maslahat konusudur. Hukuk usûlünün temel esaslarından olan maslahat prensibi, en yoğun bir şekilde Carullah ve Rızâeddin b. Fahreddin tarafından işlenmiştir. Carullah'ın bu konudaki temel kaynaklarından birisi ise Şatıbî'nin *Muvâfakat*'ıdır. Carullah'ın dışındaki diğer ceditçiler de maslahatın önemine değinmektedirler. Carullah'ın ve diğer ceditçilerin maslahatı ön plana çıkarmasının sebebi ise; daha önceki usûlcülerin Şâri'in (kanun koyucunun) maksatlarına ve lafzî delâletlere riayet ettikleri halde, kamu menfaatine, yani maslahata yeterince riayet etmemiş olmalarıdır. Bunu şiddetle eleştiren[263] Carullah, içtimâî faydayı hedef alan maslahatın, Şâri'in maksadıyla birlikte mütalaa edilmesinden yanadır[264]. Maslahatı mutlaka devreye sokmak konusunda ısrarlı olan Carullah, maslahat prensibinden hareketle devamlı değişen toplum hayatında ictihadın zarûriliğini de anlatmış olmaktadır. Onun maslahat konusuna verdiği önemi, İslâm ahkâmına bakış açısında da görmek mümkündür. O, İslâm ahkâmını ikiye ayırmaktadır. Birinci kısma, değişmez hükümleri (ahkâm-ı ibtidâiyye), ikinci kısma ise; zaman, iklim, sosyal şartlar...vb. hususlara bağlı olarak değişkenlik gösterebilecek hükümleri[265] koymaktadır. Bu da göstermektedir ki, maslahat, Carullah'a göre, en büyük delildir.

Maslahat konusunda Carullah'la benzer görüşleri savunan diğer ceditçilerden Abdullah Bûbî, Rızâeddin b. Fahreddin ve Hüseyniye Medresesi hocalarından Zakir

---

[263] M. Carullah, *Halk Nazarına*, s. 3-4, 45.

[264] Carullah, *Halk Nazarına*, s. 3, 45; Carullah, *Kavâid-i Fıkhıyye*, s. 2-5; 111; Carullah, *Uzun Günlerde Rûze*, s. 175-176; Carullah, *Edebiyât-ı Arabiye*, s. 35-40.

[265] Bkz. Carullah, *Şeriat Esasları*, Petrograd 1917, M. A. Maksudov Mat., s. 16-17.

Ayohanov da içtimâî maslahatın her şeyin üzerinde olduğuna[266] inanmaktadırlar. Hatta Fahreddin, Hanefî fıkhındaki; "zarûret, teamül ve örf"ün, "riayet-i maslahat"la aynı anlama geldiğini söylemektedir. İslâm tarihi boyunca maslahatla ilgili uygulamaların, yaşayan hukuk içinde sık sık görüldüğüne de işaret eden R. Fahreddin, buna dair çeşitli örnekler de vermektedir[267]. Ancak Fahreddin'in maslahatın dairesini biraz daha dar tutması Carullah tarafından eleştirilmektedir[268]. Çünkü Carullah, maslahatın daha geniş bir çerçevede ele alınmasını savunduğu gibi, maslahat prensibini, fıkıh usûlünün ve dolayısıyla ictihadın en temel unsurlarından biri, belki de en önemlisi olarak görmektedir.

Ceditçilerin maslahatı öne çıkarmakla ilgili bu düşünceleri, yukarıda da bahsedildiği gibi, ictihadla doğrudan alakalıdır. Çünkü onların maslahatı öne çıkarmakla varmak istedikleri hedef; bilhassa muamelâtla ilgili hususlarda, her asır müctehidlerinin kendi zamanlarının şartlarına ve ihtiyaçlarına uygun, yaşayan bir hukuku tertip etmelerinin gerekliliğini ortaya koymaktır. Tabii ki bu durum kıyası, aklı kullanmayı, zarûret, örf ve maslahat gibi zamanla değişen şartları dikkate almayı zorunlu kılacaktır. Ceditçiler açısından bu tür kavramları kullanmak naslara bir zarar vermemektedir, çünkü nasların içerdiği hükümlerin illetlerinin değişmesi o nassın taşıdığı hükmün dışında yeni bir hükmün, eski hüküm bâki kalmak şartıyla, ortaya çıkmasına engel değildir. Hukukun gelişmesi ve geçerliliğini koruması için bu şarttır. Bu fikirleri;

---

[266] Abdullah Bûbî, *Hakikat Yahut Doğruluk*, 1. cüz, Kazan 1904, s. 7-14; aynı eser, 6. cüz, Kazan 1906, s. 188-192; *Fahreddin, Dinî ve İçtimâî Meseleler*, s. 96-107; Zakir Ayohanov, "Fıkh-II", *Şûra* 1915/1, s. 17-20; Z. Ayohanov, "Dinî ve İçtimâî Meseleler İsimli Kitabnı İntikad ve Takriz-III-IV", *Şûra* 1915/6, s. 172.

[267] Bkz. Fahreddin, *a.g.e.*, s. 72-73; 102-107; "Menâsıb-ı Diniyye", *el-Asru'l-Cedid*, 1906/7, s. 372-376.

[268] Bkz. Carullah, *Mülâhaza*, s. 25-28.

başta R. Fahreddin, M. Carullah ve Abdullah Bûbî[269] olmak üzere ceditçilerin genelinde görmek mümkündür.

e) İctihadın Şartları

İctihadın şartları konusunda ceditçilerin tavrı, küçük bazı farklar gösterse de, birbirine yakındır. Bunlardan Mercânî, fakih veya müctehid olmadan da her meselede mukallid olmanın gerekmeyeceğini ileri sürmekte ve bazı meselelerin, taklide gerek kalmadan, âyet ve hadislerden anlaşılabileceğini öne sürmektedir. Hatta bazen, müctehidlerin aynı konudaki farklı fikirlerinden birisini tercih etme noktasında âyet ve hadislere bakıp amel etmek dahi gerekmektedir. Böyle olunca Mercânî'nin düşüncesinde ictihad veya şer'î delillerle amel etmek, sadece müctehid sıfatını haiz kişilerin inisiyatifinde değil, delil getirmekten âciz olanlar istisna, bütün Müslümanların elindedir. Ayrıca o, "aklı kullanma" ve "tercih etme"yi[270] de, ictihadın geniş anlamı içerisinde değerlendirmek sûretiyle, bir nevi ictihad saymaktadır. Mercânî, böylece, ictihad yapmada aranan şartları biraz daha kolaylaştırmaktadır.

Delil getirmekten âciz olan veya anlayamayanların kendisinin en güvendiği bir âlimi taklid etmek zorunda olduğunu savunan Mercânî, âyet ve hadislerin umum ifade ettiklerini, bu yüzden de herkesin âyet ve hadislerle amel etmek zorunda olduklarını söylemektedir[271]. Görüldüğü gibi Mercânî, ictihadı belirli bir dönemle veya belir-

---

[269] Bkz. Fahreddin, *a.g.e.*, s. 106,107; Carullah, *Mülâhaza*, s. 27; Carullah, *Edebiyât-ı Arabiye*, s. 38; *Halk Nazarına*, s. 45; A. Bûbî, *aynı yer.*; Z. Ayohanov, "Fıkh-II", *Şûra* 1915/1, s. 17-20.

[270] Mercânî, *a.g.e.*, s. 15-18; İctihad kelimesi İslâm hukukunda Mercânî'nin kullandığı bu anlamlarda kullanıldığı gibi; "ferdî mukayeseyi kullanmak" olarak da tarif edilmiştir, bkz. Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 21; Yunus Vehbi Yavuz, *Hanefi Mezhebinde İctihad Felsefesi*, İst. 1993, s. 31.

[271] Mercânî, *a.g.e.*, s. 16-18, 31.

li kişilerle sınırlandırmamakta, müctehidlerin yaptığı ictihadların dışında delili anlayabilen veya delil getirebilen her Müslümana, gücü oranında, ictihad yapabilme yetkisini vermektedir[272]. Mercânî, bu ictihadlarda hata yapmaktan korkulmaması gerektiğini de öne sürerek bunlarla ilgili basit ictihad örnekleri vermektedir. O, Yemen'e vali olarak gönderilen Muaz b. Cebel'in hata yapabileceği inancıyla ictihad ettiğini, kıble yönünü bilmeyen misafirin kıbleyi tayinini zannına göre yaptığını, bir kişinin abdestli olduğuna dair zannı varsa namazı kılabileceğini[273]...vb.lerini bir kaç örnek olarak göstermektedir.

Abdullah Bûbî de Mercânî çizgisini devam ettirerek müctehid olmada aranan şartları ağır bulmaktadır. O, müctehid olmak için getirilen şartlara karşı çıkarken, Arabî ilimleri metin ve üslûp olarak anlamanın ve şeriatın maksatlarını bilmenin yeterli olduğunu söylemektedir. Ona göre, son ve en mükemmel din olan İslâm'ı günümüzde eski imamlar derecesinde bilen veya onlardan daha âlim kişilerin olması Allah'ın kudretine de, sünnetine de uygundur[274].

Carullah müctehid olmak için tesbit edilen şartlar konusunda daha farklı bir görüşü savunmaktadır. Carullah'a göre müctehid olmak için sıralanan şartlar, esasında o kadar ağır değildir, yani ictihad kapısı bu şartlardan dolayı kapanmamıştır, bilakis ümitsizlik veya idealsizlik sebebiyle kapanmıştır[275]. Dolayısıyla Carullah, ictihad kapısının, bir bakıma, *Kur'ân* ve sünnet tarafından değil, fiilen kapandığını söylemekte ve ictihad yapmak için; Arapçanın, *Kur'ân* ve sünnetin iyi bilinmesinin gerekli olduğu görüşlerini savunmaktadır.

---

[272] Bkz. Mercânî, *a.g.e.*, s. 31; Sözkonusu ictihad yetkisi, herhangi bir zamana veya döneme hasredilmeksizin, bizzat Kur'ân ve Hz. Peygamber(s.a.v.) tarafından bütün müslümanlara verilmiştir.

[273] Mercânî, *a.g.e.*, s.18-19.

[274] A. Bûbî, aynı yer.

[275] Carullah, *Mülâhaza*, s. 24.

İctihadın şartlarının ağırlığı konusunda Rızâeddin b. Fahreddin'in fikirleri ise, Abdullah Bûbî'ye daha yakındır. Dolayısıyla o, Carullah'la aynı fikirde değildir. Ona göre *Kur'ân* ve sünneti bilmenin yanında, arabî ilimleri, kastedileni anlayacak kadar bilmek yeterlidir, Arapçayı çok iyi bilen dil âlimleri (Halil, Sibeveyh...vb.) kadar bilme zorunluluğu yoktur[276]. Ancak Fahreddin'in bu görüşü, Carullah, Abdülhamit Müslimî gibi ceditçilerce eleştirilmiştir. Abdülhamit Müslimî müctehid olma şartlarının hafifletilmesinin suistimale yol açabileceği tehlikesine işaret ederken[277], Carullah, Fahreddin'in bu görüşüne karşı çıkmakta ve Şatıbî'nin *Muvafakât*'ta zikrettiği "Arabî ilimlerde Halil gibi, Sibeveyh gibi olmak şarttır" sözünün mübalağalı olmadığını, bu şartın gerekli olduğunu savunmaktadır[278].

3. Mezhepler Arasında Telfîk

a) Telfîk Nedir?

Telfîk meselesi, fıkhın önemli meselelerinden biridir. Telfîk, ıstılâhta, geniş anlamıyla, değişik mezheplerin görüşlerinden, hükümlerinden, gerek hüküm koymada gerekse amel etme yönünde, yararlanmayı ifade etmektedir. Mezhepten mezhebe intikal anlamını da ihtiva eden telfîk, bu geniş anlamının dışında iki kısımda mütalaa edilmektedir. İlki; bir meselede daha önceki müctehidlerin söylemediği yeni bir görüş ortaya koymak veya yeni bir ictihadda bulunmak manasındaki telfîktir ki, buna ictihadda telfîk veya mürekkeb telfîk adı da verilmek-

---

276 Fahreddin, *Dinî ve İctimâî Meseleler*, s. 89; Fahreddin, *Mütâlaa*, s. 19.

277 A. Müslimî, "Dinî ve İçtimâî Meseleler Kitabı Hakkında Bir İki Söz", *Şûra* 1915/4, s. 113.

278 M. Carullah, *Mülâhaza*, s. 24.

tedir. İkincisi ise, avamdan olanların veya ictihad yetkisine sahip olmayan diğer taklid ehlinin, karşılaştığı bir meselede, bağlı bulunduğu mezheple kayıtlanmayıp başka mezheplerin görüşleriyle amel etmesi veya bir kaç mezhebin hükmünü birleştirmesidir. Buna taklidde telfîk adı da verilmektedir. Telfîkin nasıl gerçekleştiği, câiz olup olmaması gibi konular fıkhın ihtilâflı konularındandır. Telfîki herhangi bir şart ileri sürmeden kabul edenler olduğu gibi, bazı şartlarla kayıtlayanların olduğu da bilinmektedir. Telfîki kabul edenlerin üzerinde durdukları hususlardan birisi; mukallidin mezhebinin olamayacağı ifade edilerek, bir meselede başka mezheplerin müftülerinden fetva sorma ve uygulamanın câiz olduğu meselesidir[279]. Bunlar hakkında daha fazla detaya girmeden Tatar ceditçilerinin bu konudaki değerlendirmelerine geçmek daha uygun olacaktır.

b) İdil-Ural'da Telfîkle İlgili İlk Örnekler

İdil-Ural bölgesinde telfîk konusundaki ilk uygulamanın XIX. asrın hemen başlarına tekabül ettiğine dair bilgilere rastlanırken, daha önceden telfîkin câiz olduğu fikrinin veya uygulamasının var olup olmadığı bilinmemektedir. İdil-Ural bölgesi ile ilgili tarih ve tabakât kitaplarında yaptığımız araştırmalarda, Abdünnasîr Kursavî'nin mezhepten mezhebe intikali câiz gören ilk şahıs olduğu görülmektedir. Kursavî, mukallitlerin, yani sıradan halkın, daha takvalı veya daha fakih kim ise onun fetvasına uyacağını ifade etmektedir[280]. H. 1249/M.1833'da vefat eden Abdünnasîr b. Seyfülmülûk b. Muzaffer b. Mur-

---

[279] Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. *İctihad, Taklid ve Telfik Üzerine Dört Risâle* (Muhammed b. Abdülazim, el-Kavlü's-Sedid; Şah Veliyullah, Ikdü'l-Cîd ve M. Ahmed Ferec Senhûrî, Mezheplerin Hükümleri Arasında Telfik), Hazırlayan: Hayreddin Karaman, İst. 1982, s. 93-282.

[280] Kursavî, *Kitabu'l İrşâd,* s. 26-33.

taza el-Çakâlî'nin amellerinde tek mezhebe bağlanmayı kabul etmeyip diğer mezheplerin hükümlerinden faydalandığının zikredildiği görülmektedir. Kazan yakınında Aşıt köyünde imam ve müderris olan bu zat, aynı zamanda, meşhur âlim Şehâbeddin Mercânî'nin anne tarafından dedesidir[281]. Bu zatın dışında Mercânî'nin çağdaşlarından Ali b. Seyfullah b. Abdürreşid Tünterî(ö.1291/1874)'nin de telfîki savunduğu bilinmektedir. Rızâeddin b. Fahreddin'in *Asâr*'ının yazma 3. cildinde geçen bir kayıtta onun, "garaz-ı nefsânî" olmadan her müctehidin mezhebiyle amel etmeyi câiz gördüğü ve tek mezheple sınırlandırmayı uygun bulmadığı[282] rivâyet edilmektedir.

c) Ceditçiler ve Telfîkin Hükmü

Yukarıda geçen iki şahsın dışında Mercânî'de de telfîkle ilgili fikirleri görmek mümkündür. Çünkü onun da, bir mezhebe bağlı iken diğer bir mezhebin görüşüne tâbi olmayı câiz gördüğü bilinmektedir. Mercânî, çok müttaki ve güvenilir kabul edilse de bir müctehid fakihin her zaman doğruyu bulduğunun iddia edilemeyeceğini düşünmektedir. Bu yüzden de ona göre telfîke başvurmak kaçınılmazdır[283].

Rasulullah (s.a.v.) asrında, sahabe, tabiûn ve büyük imamlar devrinde herkesin, dilediği fakihten fetva sorduğunu ve kendisini herhangi bir fakihle kayıtlama ihtiyacı duymadıklarını dile getiren Mercânî, esas örnek alınması gereken yolun bu olduğunu ve mukallidin kendisini bir

---

[281] Ş. Mercânî, *Müstefâdü'l-Ahbâr*, c. 2, s. 147-149; Rızâeddin Fahreddin, *Âsâr*, c. 1, 6. cüz, s. 295-296.

[282] R. Fahreddin, *Âsâr*, 3. cilt, NAUNTRAN, vr. 16(b).

[283] Bkz. Ş. Mercânî, *Nâzûratü'l-Hakk*, s. 32-35; R. Fahreddin, *Âsâr*, 3. cilt, yazma, NAUNTRAN, vr. 148(a); Tahir İlyas, "Mercânî'nin Fıkıh Dairesindeki Hizmetleri", *Mercânî* mec., s. 279-280; Abdurrahman b. İsmail b. Ömer, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 494; Habibneccar İbn Molla Muhammed Kâfi'nin isimsiz makalesi, *Mercânî* mec., s. 446-457.

mezheple kayıtlama gereğinin olmadığını vurgulamaktadır. Mercânî, bunu "mukallidin delili müctehidin sözüdür" ifadesiyle özetlemektedir. Mercânî, selefin nazarında da mukallidin bu şekilde tarif edildiğini ifade etmektedir. Meseleyi ulema arasındaki ihtilâfın rahmeti doğuracağı açısından da ele alan Mercânî; Şâfii fakihlerinden Abdülkerim b. Muhammed er-Râfii(ö.623/1226)'nin *el-Muharrar*'ından, Hanefî fakihlerinden İbn Emîri'l-Hâcc(ö. 879/1474)'ın İbn Hümâm'ın *Tahrîr*'ine yazdığı şerhten, İbn Hümâm(ö.861/1457)'ın *Fethu'l-Kadîr*'inden ve Muhyiddin ibn Arabî'nin *Futûhât*'ından aldığı kayıtları kendi görüşlerine destek olarak getirmektedir. Mercânî, tarih boyunca pek çok ulemanın mezhepten mezhebe intikal ettiğini, telfîke başvurduğunu söylemekte ve bunlardan bazılarını sıralamaktadır[284]. Mercânî'den sonra da telfîk konusunun diğer ceditçilerin ortak gündemini oluşturduğu bilinmektedir. Nitekim, Mercânî ile aynı çizgiyi paylaşan Musa Carullah da, telfîkin câiz olduğunu söyleyen ve bunu, yazdığı eserlerinde bizzat uygulayan ceditçilerdendir.

Musa Carullah, Abdürreşid İbrahim'in çıkardığı *Ülfet* gazetesinin 16 Mart 1906 tarihli nüshasında kendisinin Hanefî olmasının diğer mezheplerin hak sözleriyle amel etmesine mani olmadığını ifade etmektedir. Carullah, aynen şöyle söylemektedir: "...Diyanetim icabıyla, erkân-ı din olan şu imamları (dört mezhep imamını) isabet ettiler der isem, onların hak olan kavilleri ile amel etmekten ictinab etmem. Ben hemme imamları tasvip ederim; onların hiçbiri şâri' değilse de, her biri ümmetin üstadıdır, her biri ümmetin rehberidir. Öyle ise de ben hiçbir vakit Kitâb-ı Hüdâ'nın, sünnet-i Rasûlün ahkâmı dört mezhebin kütüb-ü fıkhıyyesinde mahsurdur demem. Vâ-

[284] Ş. Mercânî, *Nâzûratü'l-Hakk*, s. 35-39.

zıh delil, şer'î hüccet yok iken ne kadar büyük ise de bir imamın kavliyle amel câizdir demem."[285].

Yukarıdaki ifadelerinde de görüldüğü gibi Carullah, Mercânî'nin de işaret ettiği aynı noktaya dikkat çekmekte ve bir müctehidin her zaman doğruyu bulduğu iddiasının yanlışlığı üzerinde durmaktadır. Carullah, ayrıca, telfîki, sadece dört mezhep için değil onların dışındakiler için de kabul etmektedir. Carullah, daha sonraları kaleme aldığı *Uzun Günlerde Rûze* adlı eserinde de telfîk üzerinde durmakta ve bizzat bunu uygulamaktadır. Carullah; bu eserinde, bir insanın tek mezheple kayıtlanma durumunda bırakılarak, başka mezheplerin ruhsatlarından faydalanmasının, dinle oynama veya dini eğlenceye almak olarak değerlendirilmesini İslâm dünyasının başına gelmiş en büyük felâketlerden kabul etmektedir. Carullah da, tıpkı Mercânî gibi, telfîk konusunda Muhyiddin İbn Arabî'nin fikirlerini kendi görüşlerine destek olması açısından zikretmektedir. Muhyiddin İbn Arabî'nin *Futûhât-ı Mekkiye*'sine sık sık atıflarda bulunan Carullah, mezhepler veya müctehidler arasındaki ihtilâfın bir rahmet ve İslâm hukukunun genişliği olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Carullah, gerek İslâm'ın ilk asırlarında, gerekse mezhep imamları döneminde buna azami ölçüde riayet edildiğini belirtirken, sonraki dönemlerde mezhep imamlarının da tasvip etmediği bir yola başvurularak, insanın ayrılamayacağı bir mezhebe bağlanmasının şart koşulduğunu ifade etmektedir[286]. Carullah'ın bu görüşleri, esasında, onun fıkıh usûlüne bakış açısıyla da yakından ilgilidir. O, ictihad konusunda bahsedildiği gibi, maslahat prensibine büyük önem vermekte ve telfîki de maslahatın bir yönü olarak değerlendirmektedir. Onun için de; telfîki, dini eğlenceye al-

---

[285] Musa Bigiyef, "Zekat Masârifi-Mektep Medreseler Nafakası", *Ülfet*, 16 Mart 1906, No. 15, ş. 7.

[286] M. Carullah, *Uzun Günlerde Rûze*, s. 4-7.

ma olarak değerlendirmemektedir. Hatta onun açısından müctehidlerin ihtilâfları da maslahatı talep etmek içindir. Zaten kanun koyucunun (Şâri'in), müctehidlerin ictihadlarına itibar etmesinin amacı da hukuku sosyal hayatta işler hale getirmek ve insanlara kolaylaştırmaktır. Aksi takdirde hukuku dar kalıplar içine alarak bir tanesini tercih edip diğer müctehidlerin fikirlerini görmezden gelmek yanlış olacaktır[287].

Telfîk konusunu gündeme getiren ceditçilerden biri de Rızâeddin b. Fahreddin'dir. O, ilk olarak, Carullah'dan bir sene önce yazdığı küçük bir risâlede, telfîk konusunu gündeme getirerek, bilhassa nikâh, talâk, miras, vasiyet...vb. konularda bir mezheple kayıtlanmaksızın bir kitap yazılması gerektiğini ifade etmiştir[288]. Fahreddin, bir kaç yıl sonra (1906),bu kez, Uralsk'da Kamil Mutii Tuhfetullin'in çıkardığı *el-Asru'l-Cedid* dergisinde, seri olarak yayımlanan "*Menâsıb-ı Diniyye*" adlı makalesinde de aynı konuyu işlemektedir. O, ayrı bir risâle halinde de basılan makalesinde, dört mezhepten herhangi birini kendisine ilzam etmiş bir kişinin, sadece bu mezheple kendisini sınırlandırmayıp, ikinci bir mezhebin görüşünü taklid etmesinin, yani mezhepten mezhebe intikalinin câiz olduğu görüşündedir. Ona göre, bu mesele, kaynaklarda kati olarak neticelendirilmemişse de, sahabe asrından ilk dört hicrî asra kadar herkesin, karşılaştığı meselelerde arzu ettiği kişilerden fetva isteyerek amel ettikleri bilinmektedir. Tıpkı Mercânî gibi mukallidin mezhebinin olamayacağını ifade eden Fahreddin, avamdan birinin kendisini bir mezheple kayıtlaması mümkün değildir, demektedir. Onun fikrine göre, telfîki, hem mu-

---

[287] M. Carullah, *aynı eser*, s. 7-8.

[288] R. Fahreddin, *Rusya Müslümanlarının İhtiyaçları ve Anlar Hakkında İntikâd*, s. 28-44, (R. Fahreddin, 1905 yılı başlarında yazdığı ve 1906'da bastırdığı bu risâlesinde, teklif ettiği şeyin bir telfîk olduğunu, telfîkin câiz olmadığına dair bir delilin de bulunmadığını söylemektedir).

amelât hem de ibadetler konusunda yapmak mümkündür. Ancak o, her ikisini de bir şarta bağlamaktadır. Buna göre; hukûkî muamelât konularında "bir insanın birbirine zıt iki türlü hakkı yoktur" kaidesine aykırı düşmemek, ibadetlerde ise "dini, istismar ve eğlenceye almama" esasına uymak şartı ile, her mezhebin ruhsatı doğrultusunda amel etmek câizdir. Hatta o, hile-i şer'iyyeye cevaz verip telfîki câiz görmemenin bir anlam taşımadığının üzerinde durmakta ve bu görüşlerine Ebû İshak el-Şâtıbî'nin *Muvâfakât*'ından, Hanefî fakihlerinden İbn Hümam (ö.861/1457)'ın usûl kitabı *et-Tahrîr*'inden ve bu kitabın şerhi İbn Emîri'l-Hâcc (ö. 879/1474)'ın *et-Takrîr Şerhu't-Tahrîr*'inden delil getirmektedir. Ayrıca *Mecelle*'den de bahsederek, okullarda ders kitabı olması gerektiğini öne sürdüğü *Mecelle*'nin, buna rağmen, diğer mezheplerin görüşlerinden faydalanmadığı için, eksik olduğunu belirten Fahreddin, hiçbir mezheple kayıtlanmaksızın bir fıkıh kitabı yazılmasını teklif etmektedir[289].

Burada Fahreddin'in teklif ettiği husus gerçekten çok önemlidir. Çünkü Osmanlı döneminde hazırlanan *Mecelle*'de dahi, tek mezhep Hanefî mezhebi, esas alınmıştır. Hazırlanması istenen yeni mecmuada bunun dışına çıkılması arzulanmakta ve diğer mezheplerin ictihadlarından da faydalanılması gerektiği üzerinde durulmaktadır. Rızaeddin Fahreddin'in bu isteğinin, bir kaç yıl sonra, Carullah'ın *Kavâid-i Fıkhıyye*'sini yazmasına vesile olduğu görülmektedir. Bu kitapta yer alan 201 maddeden 100 maddesi Osmanlı'da hazırlanan *Mecelle*'den alınmıştır. Ancak, bir giriş mahiyetinde yazılan bu eserin, belki, yazarın kendisinin de ifade ettiği gibi, biraz acele

---

[289] R. Fahreddin, "Menâsıb-ı Diniyye", *el-Asru'l-Cedid*, 1906/9, s. 455-457. Fahreddin, aynı yerde, *et-Takrir*'den dipnotuna aldığı Arapça alıntıda; Tahrir şârihinin, Hanefî mezhebinin bile, tek başına, üç imamın telfîkinden ibaret olduğunu belirttiğini yazmaktadır, bkz. s. 456.

ile kaleme alındığından[290], belki de bir komisyon tarafından hazırlanmadığından bölge Müslümanlarının hayatında çok fazla etkili olmamıştır. Zira, 1917 yılında ceditçilerin, böyle bir mecmuanın hazırlanması için yeniden çaba göstermelerinin arkasında da, kanaatimizce, bu düşünce vardır. 15-22 Haziran 1917'de *Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyye* isimli bir mecmua hazırlanması ve mektep ve medrese meselelerinin düzenlenmesi yönünde müftü Âlimcan Barûdî başkanlığında Ufa'daki Müftülükte danışma meclisi oluşturulmuş ve *Mecelle*'nin nasıl yazılacağı hususunda bazı kararlar alınmıştır. Alınan bu kararlar bir rapor halinde 18-27 Temmuz 1917'de Kazan'da yapılan Rusya Uleması Umûmî Nedvesi[291]'ne sunulmuş ve orada da ufak bazı ilâvelerle kabul edilmiştir. *Mecelle*'nin telif heyetine; Müftü Âlimcan Barûdî, Rızâeddin b. Fahreddin (kadı), Musa Carullah, Hasan Ata Abeşî (kadı), M. Necip Tünterî, Ziyâeddin Kemâlî, Salihcan Ormanov, (kadı), Huccetülhakim Mahmudov, Muhammed Sâbir el-Hasenî ve Muhammed Murad Mekkî (Murad Remzi)

---

[290] Bkz. Carullah, *Kavâid-i Fıkhıyye*, s. 1-232; Carullah, "Kavâid-i Fıkhıyye", *Şûra* 1911/2, s. 43-45.

[291] Bu nedveye Rusya Uleması Umûmî Nedvesi denildiği gibi, Ulemâ İttifâkı Birinci Nedvesi veya Mayıs'taki Moskova toplantısından sonra katılımın en geniş olduğu bir toplantı olması itibarıyla Rusya Müslümanları İkinci Umûmî İsyezdi adı da verilmekteydi bkz. *Rusya Müslümanlarının İkinci Umûmi İsyezdine Mahkeme-i Şer'iyye Tarafından Daklad*, Ufa 1917, s. 24-26; *Ulemâ İttifakı Birinci Nedvesi, Kazan 1917*, Biraderan-ı Kerimovlar Mat., s. 1-3; ayrıca bkz. Seyfettin Erşahin, "Rusya Türklerinin Mecelle Hazırlama Girişimleri", *Ahmet Cevdet Paşa (Sempozyum Bildirileri)*, Ankara 1997, s. 361-369. Kazan'da Rusya Uleması Umûmî Nedvesi'nin toplanması hususu Mayıs'ta yapılan Moskova'daki Bütün Rusya Müslümanları Birinci Umûmî İsyezdleri'nde kararlaştırılmış ve bunu gerçekleştirme görevi Kazan'daki "Cemiyetü'l-Ulemâ"ya devredilmişti. 20 Mayıs 1917'de Kazan'da toplanan Cemiyet üyeleri de kendi aralarında bir komisyon oluşturup toplantının programını belirleyerek 15 Temmuz 1917'de Kazan'da toplanılması için bütün ulemaya davetiye çıkarmışlardır. Ancak toplantı üç gün gecikmeyle 18 Temmuz'da başlamıştır. Belirlenen programdaki konulardan biri de Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyye ve Adliyye'dir, bkz. *Ulemâ İttifakı Birinci Nedvesi*, s. 2-5.

gibi çoğunluğu ceditçi olan isimler seçilmiştir. Hazırlanacak *Mecelle*'nin yazımı ile ilgili kurallara bakıldığında, öncelikli olarak örf ve âdetlerin birliği göz önünde bulundurularak, Ufa Mahkeme-i Şer'iyyesi'nin sorumluluk alanında bulunan bölgelerde geçerli olma kaydı düşülmüştür. Hemen ardından da, Hanefî mezhebi mehaz alınmakla birlikte, Kitap ve Sünnet'in esas alınacağı, gereken yerlerde de diğer mezheplerin kitaplarının dikkate alınacağı belirtilerek telfîke kapı açılmıştır. Ayrıca mezhepte bulunmayan veya bulunup da mevcut şartlara uymayan konularda da ya diğer mezheplere ya da doğrudan ana kaynaklara (usûl-i şer'e) müracaat edileceği belirtilmiştir[292].

Görüldüğü gibi, telfîk, artık bizzat Ufa'daki Mahkeme-i Şer'iyye tarafından da câiz görülmekte ve her ne kadar bu çaba sonuçsuz kalsa da, en azından, zihniyet açısından bir problem kalmadığı anlaşılmaktadır.

Rızâeddin b. Fahreddin'in, telfîk konusundaki fikrini, başında olduğu *Şûra* dergisinde de hakim kıldığı görülmektedir. Meselâ; 1911 yılına ait *Şûra*'nın 22. sayısında yayımlanan, Verhnoural'dan Eyüp b. Hüsamettin imzalı bir mektupta telfîkin doğru olup olmadığı sorusuna karşılık, dergi idaresi (muhtemelen de R. Fahreddin) *Menâsıb-ı Diniyye* risâlesinin ilgili bölümüne bakılmasını istemektedir[293]. Yine, 1915 yılına ait *Şûra*'nın 14. sayısında dergi idaresine gelen bir soru üzerine, idare telfîkin uygun olduğu yönünde, cevap vermektedir[294].

Abdullah Bûbî de telfîki câiz görenler arasındadır. Abdullah Bûbî, tıpkı diğer ceditçiler gibi, ilk müctehidler

---

[292] *Ulemâ İttifakı Birinci Nedvesi*, s. 40-43; *Rusya Müslümanlarının İkinci Umûmi İsyezdine Mahkeme-i Şer'iyye Tarafından Daklad*, s. 24-26; ayrıca bkz. S. Erşahin, *a.g.m.*, s. 361-369.

[293] Bkz. "Murâsele ve Muhâbere" kısmı, *Şûra*, 1911/22, s. 694.

[294] Bkz. "Murâsele ve Muhâbere" kısmı, *Şûra*, 1915/14, s. 444.

(dört mezhep imamı) dönemine kadar geçen sürede ve dört mezhep imamının uygulamalarında, isteyen kişiye, örf ve maslahat... gibi durumlara bakılarak fetva verildiğini ve mezhebe bağlanma gibi bir problemin bulunmadığını söylemektedir. O dönemlerde fikir ihtilâfının, taassup ve düşmanlıktan uzak olunduğu için, rahmet olduğunu zikreden Bûbî, telfîkin dinle oynamak olmadığını belirtmekte ve türlü mezheplerden türlü hükümleri tercih etmekte bir sakınca bulunmadığını[295] iddia etmektedir. Bûbî de, Carullah gibi, telfîkte kamu menfaatini, yani maslahatı öne çıkarmaktadır. Bûbî, bu konuyu şöyle ifade etmektedir:

"Dürüst, eskideki ihtilaf, hiçbir taassupsuz ve Kitap ile sünnete gayrı, hiçbir şeyge bağlanusuz bulganlıktan, bik faydalı, ve ümmetge bik büyük rahmet idi. Çünkü her bir fakih özininñ etrafındaki halkının ahval ve masâlihına karab hüküm yürütür idi. Hiç kim bir mezhepge bağlanup, ol mezhepniñ ahkâmı bir kavmnin ahlâkına, yâki ahvâl-i muâşeyesine yahud tabâyi'-ı bilâdına muvâfık ve mülâyim gelsin gelmesin hüküm vermez idi. Her bir fakih her bir mezhepniñ edillesinde nazar ve tetkik kılur ve kaysısının delili kuvvetli bolsa şunuñ ile hüküm verir idi. Sonra bir zaman geldi her bir kavm ya tercih yaki veraset yahud mücerred taassup ile malum mezheplerden bir mezhepni ihtiyar ve şol mezhepniñ her bir hükmüne, dilese mülayim, dilese gayr-ı mülayim olsun sokır taklid eylediler..."[296].

Yukarıdaki ifadelerinden de anlaşıldığı gibi A. Bûbî'ye göre hiçbir mukallid her şeyi tek bir âlimden, tek bir müctehidden almaya asla mecbur değildir, çünkü mukallidlik telfîke başvurmayı gerektirmektedir. Gelenekte

---

[295] Abdullah Bûbî, *Zaman-ı İctihad Münkarız mı Değil mi?*, s. 7, 19-20.
[296] Abdullah Bûbî, *a.g.e.*, s. 19.

telfîke devamlı olarak başvurulduğunu zikreden A. Bûbî, telfîki haram kabul edenlerin hiçbir delili olmadığını iddia etmektedir. Bûbî, dört mezhep içinde "müraccihîn" adı verilen fakihlerin hiçbirinin kendi imamının bütün görüşlerini kabul etmediklerini, onlara bazı konularda itirazlarda bulunduklarını veya başka bir müctehidin delilini aldıklarını (Ebû Hanife ile İmameyni de örnek göstererek), mezhep içindeki bu durumların da bir nevi telfîk olduğunu ifade etmektedir. Bûbî, telfîkin mezhepler arasındaki düşmanlığın önüne geçmeye yardım edeceğini de iddia etmekte, hile-i şer'iyye yerine telfîke başvurmanın da daha uygun olacağını söylemektedir[297]. Abdullah Bûbî, telfik konusunda kolaycılığa ve keyfiliğe gitmemeye özen gösterilmesi gerektiğini[298] de savunmaktadır.

Abdullah Bûbî telfîkle ilgili bu görüşlerinde, ictihad ve taklidle ilgili fikirlerinde olduğu gibi, daha çok İbn Kayyım el-Cevzî'nin *İ'lâmu'l-Muvakkıîn*'ine dayanmakta[299] ve bu eserin geniş bir bölümünün tercümesine yer vermektedir.

Telfîk konusunun yukarıda bahsedilenlerin dışındaki ceditçilerce de savunulduğu bilinmektedir. Onlar da; "takyîd-i mezheb"in câiz olmadığı hususunun üzerinde durmakta ve tek bir mezhebi taklit etme zorunluluğunda bırakmanın yanlışlığına işaret etmektedirler. Bunlar arasında; Muhammed Necip Tünterî[300], Surûriddin b. Miftâhüddin[301], Muhammed Hanefi Muzaffer[302], Meyan Ab-

---

[297] A. Bûbî, *a.g.e.*, s. 22-23.

[298] A. Bûbî, "İctihad Zamanı", *Şûra* 1916/17, s. 418-420. Bûbî, burada, zekât verirken temlikin şart olmadığını ileri sürmekte ve bunun Hanefîlikte olmadığını, Şafiîlikte bulunduğunu belirtmektedir.

[299] Bkz. A. Bûbî, *Zaman-ı İctihad Münkarız mı Değil mi?*, s. 40-50, 56-59.

[300] Bkz. Muhammed Necip Tünterî, "Telfîk Meselesi", *ed-Din ve'l -Edeb* 1916/6, s. 144-147.

[301] Bkz. surûriddin b. Miftâhüddin, "Taklid ve İlim", *Şûra* 1911/17, s. 513-515.

[302] Bkz. M. Hanefi Muzaffer, "İctihad", *Şûra* 1909/20, s. 612-613.

dülevvel Gaffârî[303], Zâkir Ayohanov[304] ve Abdullah Nedim[305] başta gelmektedir.

Ceditçilerin telfîk konusunu gündeme getirmelerinin, hakim kılmak istedikleri zihniyet tarzı açısından, büyük önemi vardır. Onlar telfîki câiz kılmak sûretiyle bir taraftan, bu konuyla yakından ilgili olan, ictihad konusundaki görüşleriyle bir uygunluk sağlamakta, bir taraftan da taassup ve düşmanlığın önüne geçmeye çalışmaktadırlar. Çünkü, onlara göre, bir tek mezhebe bağlı kalma zorunluluğu diğer mezheplere karşı taassup ve düşmanlığı körüklemektedir. Ayrıca, ceditçiler açısından telfîkin, İslâm'ın ve hukukunun kuşatıcılığı ve dinin kolaylaştırma ilkesini sağlaması açısından büyük önemi vardır. Aksi takdirde, İslâm'ı bir tek müctehidin görüşlerine indirgemek gibi bir durum oluşacaktır ki, bunun tamamen yanlış olduğu aşikârdır. Dolayısıyla telfîki kabul etmek, benzer görüşleri ictihad ve taklid konusunda da ileri süren ceditçilerin *Kur'ân* ve sünneti merkeze alan anlayışlarına uygunluk arzetmektedir. Ayrıca bu konunun günümüzde artık ilmihallere de girdiği[306] dikkate alınırsa meselenin önemi daha da açıklığa kavuşacaktır.

---

[303] Bkz. M. Abdülevvel Gıfârî (veya Gaffârî), "İslâm Ümmetini Zehirlemiş Fikirler", *Şûra* 1913/14, s. 420-422.

[304] Bkz. Zâkir Ayohanov, "Zekât ve İslâm İradları", *Şûra* 1916/1, s. 9-15.

[305] Bkz. Abdullah Nedim, *Üç Mesele*, Kazan 1909, Haritonov Mat., s. 40-49. Afrika'nın güneyinde bir kısmı Hanefî, bir kısmı Şafiî olan bir bölgeden Muhammed Abduh'a sorulan sorulara Abduh'un *Menâr* dergisinde verdiği cevapların çeşitli eklemelerle birlikte tercümesinden ibaret olan bu risalede Abduh, takyîd-i mezhebin câiz olmadığını söylemekte, A. Nedim de bu görüşü desteklemektedir.

[306] Bkz. *İlmihâl*, T.D.V.İ.A., Heyet, İst. trz., s. 41-47.

4. Tatarca (Türkçe) Hutbe Uygulaması

a) Hutbe ve Hutbenin Dili İle İlgili İlk Eleştiriler

Hutbe, genel anlamıyla, halkı faydalı olan şeylere teşvik etmek, zararlı görülen hususlardan sakındırmak için tesirli bir şekilde söylenen nutuktur. Kaynaklarda İslâm öncesinde Mekke'de "sûk-i ukkâz" denilen meydanda hutbe okunduğu zikredilmektedir. İslâmiyetle birlikte menâsik-i hacda, iki bayram ve Cuma namazlarında okunduğu bilinmektedir. Sözkonusu bu hutbeler fıkıh kitaplarında; bir yönüyle ibadet, diğer bir yönüyle de halkı irşad faaliyetinin bir parçası, yani vaaz ve nasihat olarak değerlendirilmektedir. Hutbe, burada zikredilen ikinci yönüyle, yaygın eğitimin bir aracı olarak da görülmektedir[307].

Hutbelerin, XX. asır başlarına kadar Arapça okunageldiği bilinmektedir. Hutbelerin Türkçe okunmasıyla ilgili XX. asır başlarına kadar herhangi bir fikir ve uygulamaya rastlanmamaktadır. Her ne kadar, zaman zaman, Arapça okunduğu için halkın hutbeleri dinlemeyip uyuduğuna, hutbelerin bir seremoni şeklinde teganni (mûsikî tarzında) ile okunduğuna dair bazı nadir kayıtlara rastlansa da, bu kayıtlarda açık bir şekilde Türkçe okunmasına dair bir ifade veya teklif 1908 yılına gelinceye kadar görülmemektedir[308]. Bu konuda ilk kayıtlardan birisi

---

[307] Bkz. A. J. Wensinck, "Hutbe", *İA*, c. 5/I, s. 617-620; Mustafa Baktır, "Hutbe", *TDV İA*, c. 18, s. 425-428; Recai Doğan, "Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbeler", *Dinî Araştırmalar*, c. 1, sayı:2, Eylül-Aralık 1998, s. 5-51.

[308] Türkçe hutbe meselesi 1908'lerden itibaren Osmanlı içerisinde *Sırât-ı Müstakim*, *Sebilürreşad*, *Beyânü'l-Hak*, *İslâm Dünyası*, *İslâm Mecmuası* ve *Ceride-i Sûfiye* gibi dergilerde tartışılmıştır. II. Meşrûtiyet döneminden itibaren başlayan hutbe tartışmasının Osmanlı dönemi safhasına burada girmek istemiyoruz. Bu konuda günümüzde bazı çalışmalar yapılmıştır. Bkz. Nesimi Yazıcı, "Karesi Gazetesi Penceresinden Balıkesir'de Dinî Hayat Üzerine bazı Gözlemler", *Ankara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi*, c. XXXVII, s. 105-129; Recai Doğan, *a.g.m.*, s. 5-51; Dücane Cündioğlu, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet-1*, İst. 1999, s. 31-40.

XVII. asra aittir. Bu asrın meşhur âlimlerinden Kâtip Çelebi'nin 1656'da yazdığı *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk* adlı eserinde; hutbeler Arapça olduğu için, bir şey anlamayan halkın, dinlemeyerek, uyuduğundan bahsettiği bilinmektedir[309]. Daha sonraki ilk kayıt 1870 (h.1287) tarihinde Ali Suavi'ye ve 1884 (h.1302)'te Muallim Naci'ye aittir. Ancak her ikisi de açık bir şekilde hutbenin Türkçe okunmasından bahsetmemektedirler[310]. Bundan sonra Osmanlı dönemindeki Türkçe hutbe ile ilgili ilk açık kaydın 1908'de Kazanlı Halim Sâbit'in *Sırât-ı Müstakim*'de yayımladığı "*Hutbelere Dâir*" başlıklı seri makalelerinde[311] yer aldığı görülmektedir. Bu arada *Şûra* dergisindeki ilginç bir kayda dikkat çekmekte fayda vardır. Osmanlı Türkiye'siyle ilgili bu kayıtta; İzmir'de idarenin izniyle umûmî bir meclisin toplandığı ve bu meclise âlimler, şeyhler ile muteber kişilerin katıldığı ve bazı önemli kararlar alındığı zikredilmektedir. Bu kararların o dönemde İzmir'de günlük olarak çıkan *Köylü* gazetesinin 1912 yılı 26. Muharrem'indeki (16 Ocak 1912) sayısında yayımlandığı da belirtilmekte ve gazetenin bu nüshası kaynak alınarak alınan kararlar hakkında kısa bilgi verilmektedir. Bunlar arasında bahsimizle ilgili olanı ise, "Arapça-Türkçe hutbeleri toplayan bir mecmuanın neşrinin yapılması"[312] kararıdır. Bu karar, konunun yoğun ola-

---

[309] Nesimi Yazıcı, *a.g.m.*, s. 112.

[310] Nesimi Yazıcı, *a.g.m.*, s. 114; N. Yazıcı, "Osmanlı Son Döneminden Cumhuriyete Hutbelerimiz Üzerine Bazı Düşünceler", *Ank. Üniv. İlâhiyat Fak. Dergisi, Özel Sayı (Cumhuriyetin 75. Yıldönümüne Armağan)*, Ankara 1999, s. 210-212 (N. Yazıcı, burada *Ulûm* gazetesindeki Ali Suâvi'nin makalesinin geniş bir kısmını vermektedir); Recai Doğan, *a.g.m.*, s. 16-17; Dücane Cündioğlu, *a.g.e.*, s. 31.

[311] Bkz. Halim Sâbit, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, c.I, sayı : 6 (s. 88-89),10(154-155), 12(179-180), ve 13(199-201); Dücane Cündioğlu, *a.g.e.*, s.32.

[312] Bkz. "İslâm Memleketinde Dinî Bir Cemiyetniñ Kararı", *Şûra* 1912/6, s. 174. Adı geçen *Köylü* gazetesi İsmail Sıddık isimli bir zatın çıkardığı Rumca ve Türkçe çıkarılan bir gazetedir. Kütüphanelerimizde çok az nüshası vardır, bkz. *Eski Harfli Süreli Yayınlar Kataloğu*, c.1, Ank. 1987, s. 145.

rak tartışılmaya devam edildiği bir dönemde; hem muteber insanların ortak bir fikri ile alınmış olması yönünden, hem de hutbelerle ilgili bir risâle neşrine karar verilmiş olması bakımından, oldukça önemlidir. Çünkü o tarihlerde Türkiye'de çeşitli hutbe örnekleri yayımlanmasına rağmen Türkçe hutbeleri içine alan bir kitabın varlığı veya böyle bir kitabı yayımlamakla ilgili herhangi bir çalışmanın mevcûdiyeti bilinmemektedir[313].

Osmanlı fikir ortamında tartışılan bu meselenin, İdil-Ural bölgesinde de tartışıldığı bilinmektedir. Ancak İdil-Ural bölgesinde, ceditçilerce gündeme getirilen, hutbenin Tatarcalaştırılması (veya Türkçeleştirilmesi) meselesinin Osmanlı topraklarında yapılan tartışmadan çok daha önce başladığı ve uygulandığı görülmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İdil-Ural bölgesinde hutbe meselesini ilk ele alan şahıs Şehâbeddin Mercânî'dir. Mercânî, 1305/1888'de basılan *el-Barku'l-Vamîz Ale'l-Bagîz el-Müsemmâ bi'n-Nakîz* isimli eserinde hutbe konusuna ayrıca bir bölüm ayırmaktadır. O, burada, hutbenin vaaz ve nasihat yönüne dikkat çekmekte ve dönemindeki hutbelerin bazı dil bozukluklarına, şeklî aksaklıklarına işaret etmektedir[314]. Ancak Mercânî, hutbenin Tatarca olması veya mevcut hutbeleri halkın anlamadığı meselelerine girmemektedir. Hatta Mercânî'nin kendisinin de Cuma hutbelerini Arapça okuduğu bilinmektedir. Mercânî'nin bu kitabından 10 yıl önce 1878'de Kazan'da basılan *Hutbe-i Cuma* isimli 16 sahifelik küçük bir kitapta[315] da Arapça hutbe örneklerine yer verilmektedir. Do-

---

[313] Bkz. Nesimi Yazıcı, *a.g.m.*, s. 105-129 (ilk hutbe kitaplarından birisi Uryânîzâde Ali Vâhid'in İstanbul'da 1918'de basılan *Türkçe Hutbeler* isimli eseridir, bkz. s. 119).

[314] Ş. Mercânî, *el-Barku'l-Vamîz*, Kazan 1888, Vyeçeslav Mat., s. 29-34; R. Fahreddin, Mercânî'nin nikâh, bayram ve Cuma hutbelerini topladığı bir yazma eserinin olduğunu da zikretmekteyse de, bu risâle bugüne kadar bulunamamıştır, bkz. *Âsâr*, 3. cilt, NAUNTRAN, vr. 127(a).

[315] *Hutbe-i Cuma*, Kazan 1878, Üniversite Mat., 16 s.

layısıyla XX. asır başlarına gelinceye kadar İdil-Ural bölgesinde hutbenin Tatarca okunmasıyla ilgili herhangi bir kayıt yoktur.

b) Tatarca (Türkçe) Hutbe Tartışmaları

Hutbenin Türkçeleştirilmesi veya Tatarcalaştırılması ile ilgili bulabildiğimiz ilk görüşler ise Abdullah Bûbî'ye aittir. Abdullah Bûbî, 19 Ağustos 1902 tarihinde sansürden geçen ve 1902 yılında Kazan'da basılan *Terakki-i Fünûn ve Maârif Dinsizliği Mûcip mi?* adlı risâlesinde bayram ve özellikle de Cuma hutbelerini Tatarca okumanın farz olduğunu söylemektedir. Abdullah Bûbî, hutbede, seremonik bir tarzda, ezberlenmiş Arapça bir dua okumanın halka hiçbir faydası olmayacağına da işaret ederek, hamdele ve salvelenin (övgü ve dua kısmının) Arapça okunabileceğini, ancak kalan kısmın Tatarca olması gerektiğinin altını çizmektedir. Abdullah Bûbî, şöyle demektedir:

"*Cuma ve îd vaaz ve nasihat kılup ademlere din ve dünya hacetlerini talim içündür. Binâenaleyh, Cuma ve îde varmak, hutbe dınlamak her bir Müslümana farz ve lâzımdır ve bu lâzım olan şey de bazı imamların kıldıkları gibi hutbelikten Arapça bir hutbe hıfz kılup şol bir hutbeni hafta sayun minbere minerek köylep monayup monaytup hiç kime hiç bir nerse anlatmayup töşü ve avamı mollanın tavuşı pek güzel didirtü değil, belki Müslümanlara din ve dünya faydalarını anlatudır. Binâenaleyh bizim imamlarımıza lâzım olan şey, hutbede hamd, salat ve duanı Arapça okusalar da (eyyühe'n-nâs) deyu vaaznı Tatarca her kime anlatup söylemektir*"[316].

---

[316] Abdullah Bûbî, *Terakki-i Fünûn ve Maârif Dinsizliği Mûcip mi?*, s. 32-33.

Bûbî'den kısa bir süre sonra bu kez Abdürreşid İbrahim[317], St. Petersburg'da 1903'de (13 Ocak 1903'de sansürden geçmiştir) yayımladığı *Mir'ât Yâki Közgi*'nin 15. cüzünde; hutbelerin esas amacının, halka gerekli nasihatleri vermek, onların ihtiyacı olan şeyleri söylemek ve gerektiğinde onları uyarmak olduğunu ifade ederek, Arapça okunacak hamdelenin ardından Tatarca hutbe okumak gerektiğini[318] savunmaktadır. Abdürreşid İbrahim, bu görüşünü *Mir'ât Yâki Közgi*'nin daha sonraki cüzlerinde de ısrarla devam ettirmekte ve sebebi anlaşılmaz bir şekilde Arapça hutbe örnekleri vermektedir[319]. Abdürreşid İbrahim bu fikri 1907'de St. Petersburg'da bastırdığı *Binbir Hadis Şerhi*'nde de savunmaktadır[320]. Bu tartışma Kazan'da da yankı bulmuş ve Âlimcan Barûdî, doğrudan bu konuda görüş serdetmemişse de, *ed-Din ve'l-Edeb*'de, biri bayram diğeri cuma hutbesi olmak üzere, iki Tatarca hutbe örneği yayımlamıştır[321]. Görüldüğü gibi hem A. Bûbî hem de A. İbrahim hutbenin Tatarca olmasını istemekte ve şeklini de tarif etmektedirler. Onların tarif ettikleri hutbenin bugün Türkiye'de okunan hutbeden bir farkı yoktur.

---

[317] Abdürreşid İbrahim, Rusya'da hutbenin Tatarca okunmasını ilk önce kendisinin, *Mir'ât Yâki Közgi*'nin 15. sayısında (*Mir'ât Yâki Közgi*, 15. cüz, St. Peterburg 1903, s. 13-15) savunduğunu söylemektedir, bkz. *Mir'ât Yâki Közgi*, 20. cüz, s. 10-12. Halbûki, Abdullah Bûbî'nin yukarıda bahsi geçen kitabının basım tarihi 1902'dir.

[318] A. İbrahim, *Mir'ât Yâki Közgi*, 15. cüz, s. 13-15.

[319] Bkz. A. İbrahim, *Mir'ât Yâki Közgi*, 16. cüz, St. Peterburg 1903, s. 7-11; 18. cüz, s. 8-10.

[320] Bkz. A. İbrahim, *Binbir Hadis Şerhi*, St. Peterburg 1907, s. 240. Bu eser Mısır Esbak Başkatibi Mehmet Ârif'in *Binbir Hadis* kitabının çeşitli şerhler düşülerek Tatarcaya aktarılmasından ibarettir.

[321] Bkz. Âlimcan Barûdi, "Iyd Hutbesinde Türkîce Söylenmiş Vaaz", *el-Din ve'l-Edeb*, 1906/4, s. 110; "Bazı Esfârımda Okugan Cuma Hutbem Nüshası", *el-Din ve'l-Edeb*, 1906/9, s. 276-277.

Tatarca hutbe tartışması, 1907 başlarından itibaren iyice alevlenmiş ve matbuatın gündemini oluşturmuştur. Kazan'da yayımlanan *Beyânü'l-Hak* gazetesinde Tatarca hutbenin gerekliliği üzerinde ilk yazı, "*Kazan Hazretlerine Açık Hat*" adıyla Ş. H. (Şakircan Hamîdî) imzasıyla yazılmıştır. 20 Şubat 1907'de yayımlanan yazıda, hutbenin Cuma'nın şartı olduğu ve Arapça okunan hutbeyi kimse anlamadığı için de hutbe şartının yerine getirilmediğini iddia etmiştir. Makale yazarı, Kazan imamlarına çağrıda bulunarak, hutbenin Tatarca okunmaması konusunda delillerini getirmelerini[322] istemiştir.

Ceditçilerin ileri sürdüğü bu fikirlerin, kısa zamanda, kadimci yayın organı olarak bilinen *Dünya ve Maîşet*'in (kurulduğu bu ilk yıllarda adı böyle iken sonradan *Din ve Maîşet*'e dönüşmüştür) tepkisini çektiği görülmektedir. Nitekim derginin 1907 yılının ilk aylarındaki sayılarında çıkan yazılar, Tatarca hutbenin câiz olmadığını iddia etmektedir[323]. Haftalık olarak yayımlanan *Dünya ve Maîşet*'te, bilhassa, 1907/9 ve 11. sayılarda çıkan yazılar *Beyânü'l-Hak* gazetesine bir cevap şeklinde yayımlanmıştır. Ancak bu yazılarda Tatarca hutbenin câiz olmaması konusunda, geçmişten beri devam eden geleneğe dayanmaktan başka hiçbir delil getirilmemiştir.

Tatarca hutbe aleyhindeki yazılara, bu kez sadece *Beyânü'l-Hak*'tan değil diğer dergi ve gazetelerden de karşı cevaplar gelmeye başlamıştır. *Beyânü'l-Hak*'ın 151. ve 161. sayılarında, yine Ş. H. (Şakircan Hamîdî) imzasıyla yayımlanan makalelerde, *Dünya ve Maîşet*'in 1907/9.

[322] Ş. H. (Şakircan Hamîdî), "Kazan Hazretlerine Açık Hat", *Beyânü'l-Hak*, No. 131, 20 Şubat 1907.

[323] Bkz. Buzavlık'tan İmam Gafurov, "Cuma Hutbesi Hakkında", *Dünya ve Maîşet*, 1907/6, s. 96 (Gafurov, aynen şöyle söylemektedir:"... Mescid minberi at pazarı değildir ki, orada kaba Tatarca söylemek câiz olsun?"); "Yomırka Tavıknı Üyrete", *Dünya ve Maîşet*, 1907/9, s. 135-137; "Tatarca Hutbe Hakkında", *Dünya ve Maîşet*, 1907/11, s. 170-172.

ve 11. sayılarındaki itirazlara cevaplar vermiştir[324]. Bu makalelerde, hutbe kelimesinin ihtiva ettiği vaaz ve nasihat anlamları üzerinde durularak fıkhî bazı değerlendirmelerde bulunulmaktadır.

Dünya ve Maîşet'in aleyhteki bu yayımları üzerine Tatarca hutbe konusunda bir makaleye yer veren *el-Asru'l-Cedid* dergisinde de Tatarca hutbenin gerekliliği üzerinde durulmuştur. "M. S." imzasıyla çıkan yazıda *Dünya ve Maîşet*'in 1907/11. sayısındaki imzasız yazıya atıfta bulunularak burada yer alan fikirlerin taassup eseri olduğundan söz edilmektedir. *el-Asru'l-Cedid* yazarı, muhaliflerinin Tatarca hutbenin okunması konusunu bidat olarak görüp buna hadislerden deliller getirmelerini anlamsız bularak, kendi görüşüne delil olarak asr-ı saadet dönemini göstermektedir. O dönemdeki hutbelerin halkın dili olan Arapça ile okunduğuna ve iyiliği emredip kötülükten menettiğine işaret eden yazar, hutbenin Arapçadan başka dille okunmayacağına dair hiçbir delil olmadığını söylemektedir. Bidatlerle ilgili zikredilen hadislerin; her yeniliğin ve her değişikliğin bidat olduğu anlamını taşımadığını da görüşlerine ilâve eden makale yazarı, mukallid olduklarını iddia eden muhaliflerin görüşlerine fıkıh kitaplarından değil de doğrudan âyet ve hadislerden deliller getirmelerine de dikkat çekmektedir[325]. *el-Asru'l-Cedid*'de Mayıs 1907'de yayımlanan bu yazıdan sonra bu kez Aralık 1907 ve Şubat 1908'de Kazan'da çıkan *el-Islâh* gazetesinde önce *Beyânü'l-Hak*'da yazısı yayımlanan Ş. H. (Şakircan Hamîdî'dir) imzalı bir yazıda, daha sonra da Damolla (Fatih Emirhan) imzalı bir ma-

---

[324] Bkz. Ş. H. (Şakircan Hamîdî), "Dünya ve Maîşet Jurnaline Cevap", *Beyânü'l-Hak*, No. 151, 8 Nisan 1907; "Dünya ve Maîşet Jurnali", *Beyânü'l-Hak*, No. 161, 1 Mayıs 1907.

[325] M. S., "Cuma Hutbesi", *el-Asru'l-Cedid*, 1907/5, s. 192-194.

kalede Tatarca hutbe okumanın gerekliliğinden[326] bahsedilmektedir.

Tatarca hutbe meselesi, bir taraftan 1907'deki süreli yayımlarda tartışılırken diğer taraftan Bedreddin b. Molla İmran Alparâvî isimli genç bir ceditçi, Orenburg'da 1907'de bastırdığı *Hutbelik Numûnesi* adlı risâlesinde, bölge ulemasına çağrıda bulunarak, milleti ıslah etmenin ve dini halka öğretmenin en iyi yollarından birinin hutbelerin Tatarcalaştırılması olduğunu ilan etmiştir[327]. Kitabında çeşitli hutbe örnekleri sunan Alparâvî, dinî ve dünyevî işleri, zamanın gerektirdiği hususları hutbelerde ana diliyle anlatmanın çok faydalı olacağını savunmuştur.

Tatarca hutbe konusunun, 1908'in ilk aylarında çıkmaya başlayan, Ufa'daki Müftülüğün (Orenburg Müftülüğü'nün) resmî yayın organı *Malûmât* [328] dergisinde de ele alındığı görülmektedir. Bu yazı hutbenin fıkhî boyutunu detaylı inceleyen ilk yazılardan biridir. Derginin

---

326 Ş.H., "İski Tertip Yimişi-Kazan Müderrisi", *el-Islâh*, No. 11, 17 Aralık 1907, s. 12; Damolla (Fatih Emirhan), "Gazeteler Aleminden", *el-Islâh*, No. 17, 2 Şubat 1908, s. 5.

327 Bedreddin b. Molla İmran Alparâvî, *Hutbelik Numûnesi* (Her türlü Cuma hutbelerni Türkî tilindeki vaazı ilen, uşandak Türkî vaazlı iki îd hutbelerni, nikah hutbelerni müştemil bir kitaptır), Orenburg 1907, Kerimov-Hüseyinov Şürekâsı Mat., s. 3-7.

328 Bu dergi Ufa'daki müftülüğün resmî yayın organı olarak Şubat 1908 yılında yayımlanmaya başlandı. Onbeş günde bir yayımlandı. Ceditçi ve kadimci saflaşmasında orta bir yol tutturdu. Ekim 1911'deki sayısında yayınlanan bir makale sebebiyle Müftü Muhammedyar Sultanov tarafından yayımı durduruldu. 1916-1917 arasında kısa bir süre tekrar çıktıysa da Bolşevik devrimi sebebiyle tamamen kapandı. Derginin esas yazarı Muhammed Sabir Hasenî idi. Diğer yazarlara arasında Hasan Ata Abeşî, Ubeydullah Kapkayef... gibi isimler vardı. Dergi , daha çok resmî kısımlara yer verildiği ve resmî yayım organı olduğu için, muhteva açısından pek doyurucu olmadığı gibi yeterince ilgi toplamamıştır. Ancak Ufa'daki Müftülükle ilgili çalışmalar açısından oldukça önemlidir, bkz. *Malûmât* kolleksiyonu 1908-1910; 1916-1917 (elimizde orjinal eksik bir kolleksiyonu vardır); İ. Ramiyev, *Vakıtlı Tatar Matbûâtı*, s. 45-46.

muharriri Muhammed Sabir Hasenî'nin kaleme aldığı[329] makalede; Cuma dışındaki hutbelerde amacın vaaz ve nasihat olduğu, Cuma hutbelerinde ise vaaz ve nasihat yönünün yanında, ibadet cihetinin de bulunduğu ve hutbenin iki rekâtlık bir namaz yerine geçtiği ifade edilmektedir. Bu iki yönü dikkate alan yazar, hutbenin; ibadet ciheti açısından Arapça, vaaz ve nasihat yönüyle de Tatarca okunması gerektiğini söylemekte ve kendisi, gelenekteki uygulamadan yola çıkarak, Cuma hutbesinin Arapça olması gerektiği yönünü tercih etmektedir. Yazar, Tatarca vaaz ve nasihatın Cuma'dan önce veya sonra yapılmasının uygun olacağı kanaatindedir[330].

Malûmât yazarının nihâî olarak söyledikleri ile *Dünya ve Maîşet*'teki yazıların çok fazla farkı yoktur. Ancak *Malûmat* yazarının, bu yazısıyla, hutbenin Tatarcalaştırılması konusunu tamamen dışladığını söylemek mümkün değildir. En azından böyle bir görüşün varlığından sözetmekte ve fukaha rivayetlerinde, başka bir dille hutbenin câiz görüldüğünden söz açmaktadır. Esasında bu yazının, Müftülüğün resmî yayım organında çıkmış olması hasebiyle, Tatarca hutbe taraftarları ile buna karşı çıkanların arasını biraz yumuşattığı da söylenebilir. Nitekim Birsk'e bağlı Yaña Murtaza köyünde hatip olan Muhammed Şâkir b. Abdülcebbâr'ın, *Malûmât*'ta bir kaç sayı sonra çıkan makalesinde Tatarca hutbeyi savunduğu görülmektedir. Ona göre; halkın hutbeden faydalanabilmesi için bu şarttır ve hutbeden amaç da halkı belirli konularda irşad etmektir. Cuma hutbesinin iki rekât namaz yerine geçtiği iddiasını kabul etmeyen Muhammed Şâkir b. Ab-

---

[329] İmzasız olarak yayımlanan bu makalenin dergi muharririne ait olduğu 11. sayıdaki bir başka makale içinde ifade edilmektedir (Muhammed Şâkir b. Abdülcebbâr, "Hutbe Hakkında Makale", *Malûmât*, 1908/11, s. 226). Ayrıca Tatar matbuatında her dergi ve gazetede imzasız olarak yayımlanan yazıların tamamına yakınının sözkonusu dergi veya gazetenin başmuharririne ait olduğu bilinmektedir.

[330] Bkz. "Hutbe ve Vaaz Hakkında", *Malûmât*, 28 Mart 1908/6, s. 107-109.

dülcebbâr, muteber fıkıh kitaplarındaki cevaza işaret etmekte ve hutbenin şekli konusunda da bilgi vermektedir. Ona göre; önce Arapça hamd ve senâ, ardından "emmâ ba'dü"den sonra Tatarca (veya ahalinin dili ne ise o dille) nasihat kısmı ve son olarak da yine Arapça hamd ve senâ okunmalıdır[331]. Görüldüğü gibi *Malûmât*'ta verilen hutbe şeklinin de daha önceki ceditçilerinkinden farkı yoktur.

Yukarıda bahsi geçen makale *Malûmât*'ta yayımlandığı sıralarda, o güne kadar devamlı olarak hutbenin Tatarca olması gerektiğini müdafaa eden ceditçilerden Abdürreşid İbrahim'in, daha önceden ısrarla savunduğu bu fikrinden döndüğü görülmektedir. Abdürreşid İbrahim, gerek 1903'de basılan *Mir'ât Yâki Közgi*'nin 15, 16 ve 18. cüzlerinde, gerekse 1907'de yayımladığı *Binbir Hadis Şerhi*'nde Tatarca hutbeyi savunurken, bu kez, *Mir'ât Yâki Közgi*'nin 1908'de çıkan 20. cüzünde, sözkonusu görüşünden vazgeçtiğini ilan etmektedir. Fikrinden dönme sebebini de açıklayan A. İbrahim, adını vermediği bir zâtın kendisini; hutbe makamının âlî bir makam olduğu, hutbenin iki rekât namaz yerine geçtiği ve bu yüzden Tatarca okunamayacağı konusunda ikna ettiğini[332] yazmaktadır.

Abdürreşid İbrahim, böylece, eski görüşünden vazgeçmekte ve onun yerine, tıpkı Muhammed Sâbir Haseni'nin yaptığı teklif gibi, Cuma öncesinde veya sonrasında Tatarca nasihatın verilebileceğini söylemektedir. Fakat o, fikirlerini değiştiren zikretmiş olduğu sözlerin, hutbe meselesinin bir yönünü aksettirdiğini ya bilmemekte ya da görmezden gelmektedir. Dolayısıyla A. İbrahim yanılgıya düşmekte ve ısrarla savunduğu bir fikirden, muteber bazı fıkıh kitaplarının câiz görmesine de al-

---

[331] M. Şâkir b. Abdülcebbâr, "Hutbe Hakkında Makale", *Malûmât*, 1908/11, s. 227-229; 1908/12, s. 249-251.

[332] A. İbrahim, *Mir'ât Yâki Közgi*, 20. cüz, s. 10-14.

dırmadan, bir çırpıda vazgeçmektedir. Halbuki, aynı yıl içinde *Malûmât*'ta yayımlanan M. Sabir Hasenî'nin makalesi de göstermiştir ki, fıkıh kitaplarına göre, Cuma hutbesinin hem ibadet yönü hem de vaaz ve nasihat yönü vardır. Bunlardan birini tek başına veya ikisini birlikte seçmek mümkündür, ancak sadece birinin kabul edilip de diğerinin uygun olmadığı iddiasında bulunmak yanlıştır. Cuma hutbesinin dışındaki hutbelerin ise zaten sadece vaaz ve nasihat yönü olduğu belirtilmektedir. Böyle olunca bayram hutbelerinin Tatarca okunması için bir problem kalmamaktadır.

b.1. Aklî ve Fıkhî Temellendirme

Tatarca hutbe meselesinin en çok yoğunlaştığı 1907-1908'li yıllardaki en önemli olay, şüphesiz, konuyu ilk kez gündeme getiren Abdullah Bûbî'nin 15 Eylül 1908'de yazdığı ve aynı yıl Kazan'da Örnek matbaasında bastırdığı *Tatarca Hutbe Uku Dürüst mü?* adlı 35 sahifelik küçük risâlesidir. Abdullah Bûbî, bu risâlesiyle Cuma hutbesinde Tatarca vaaz ve nasihatta bulunmanın gerek İslâm hukuku açısından, gerekse aklî bakımdan câiz ve gerekli bir şey olduğunun üzerinde durmakta ve bu görüşüne klasik kaynaklardan deliller getirmektedir.

Abdullah Bûbî, meseleyi, öncelikle aklî yönden izah etmekte ve hutbeyi, bir ibadet olması yönüyle değerlendirerek genelde ibadetlerin, özel olarak da hutbenin, psikolojik temellerini irdelemektedir. Bûbî'nin en çok üzerinde durduğu konu; bütün ibadetlerin ve dinî uygulamaların bilerek ve şuurlu olarak yapılması gereğidir. Zira Bûbî açısından, başta *Kur'ân* okuma olmak üzere bütün ibadetlerde esas olan unsurlar; ibadetin veya o ibadetteki sözlerin manasını anlamak, heyecan ve coşku içinde olmak ve nihayet gafletten arınıp kalbi, gönlü hazır etmektir. Bûbî, insanın, ancak bu şekilde, yaptığı ibadetlerden

dolayı ecir kazanacağını ve bu tür konuların, başta *İhyâu'-Ulûmi'd-Din* olmak üzere, tasavvuf, ahlâk ve hadis kitaplarında ayrıntılı olarak bahsedildiğini söylemektedir[333].

Bûbî'nin bu temellendirmede, konuyla ilgili olarak, varmak istediği nokta, anlamayı sağlayacak olan dil meselesidir. Çünkü dil; *Kur'ân*'ın tercüme edilmesi başta olmak üzere, yapılan duaların, vaaz, nasihat ve hutbelerin, âyet ve hadislerin anlaşılmasında anahtar rolü üstlenmektedir. Nitekim o, dil meselesinde, "bu ümmetin uleması İsrailoğullarının enbiyası gibidir" hadisini zikretmekte ve bu hadise bir yorum getirmektedir. Bûbî, bu yorumunda; *Kur'ân*'da her ümmete kendi diliyle söyleşen peygamberler gönderildiğinin bahsedildiğine işaret ederek, her bölgede her milletten âlimlerin de İslâm'ın evrensel değerlerini kendi bölgelerinde, kendi dilleriyle açıklamalarının ve yorumlamalarının hem *Kur'ân*'ın hem de Peygamberimizin (s.a.v.) emri olduğunu[334] ifade etmektedir. Bûbî'nin, âlimlerin kendi bölgelerindeki insanlara dini tebliğ etmeleri ile kastettiği hususlardan birisi elbette hutbe konusudur. Çünkü o, hutbeyi bir ibadet olmasının yanında, esas olarak, vaaz ve nasihatın yapıldığı tebliğ makamı olarak da görmektedir. Bu yüzden de hutbelerin Tatarca okunması görüşündedir.

Abdullah Bûbî'nin, ibadetlerin psikolojik yönünden hareketle, ana diliyle, bilinçli bir şekilde yapılması konusundaki temellendirmesinin daha basit şekline diğer ceditçilerde de rastlamaktayız. Onlar, Bûbî gibi detaylı olmasa da, hutbeden kasdın insanlara öğüt ve tavsiyede bulunmak olduğu, bunun da kendi ana dillerinde, anlaşılabilecek tarzda yapılması gerektiğini vurgulamaktadır-

---

[333] A. Bûbî, *Tatarca Hutbe Uku Dürüst mü?*, s. 5-6.

[334] A. Bûbî'nin burada sözünü ettiği âyet, İbrahim sûresinin 4. âyetidir, A. Bûbî, *a.g.e.*, s. 16-18.

lar. Onların ısrarla üzerinde durdukları konu ise, hutbenin, dinin halka daha iyi anlatılmasında çok iyi bir vasıta olduğu ve bunu çok iyi kullanmak gerektiğidir. Bu konuda *Beyânü'l-Hak* yazarı Ş. H. (Şakircan Hamîdî), Rızâeddin b. Fahreddin ve Muhammed Hanefî Muzaffer[335] en önemli örneği teşkil etmektedirler.

Abdullah Bûbî, Tatarca hutbe meselesinin, aklî izahının dışında, fıkhî dayanaklarını da araştırmaktadır. Yukarıda da bahsedildiği gibi fıkhî yönden kısmî bir izah, daha önceden, *Malûmat*'ta Muhammed Sâbir Hasenî ve Muhammed Şâkir b. Abdülcebbar, *Beyânü'l-Hak*'ta da Ş. H. (Şakircan Hamîdî) tarafından yapılmıştır. Bu yazarlar, hutbenin Cuma'nın şartlarından olduğunu ortaklaşa kabul ederlerken, M. Sâbir Hasenî, hutbenin iki rekâtlık namaz yerine geçen bir ibadet olduğunu ve namazın da Arapça'dan başka dille olamayacağını söyleyerek Tatarca hutbeye karşı çıkmaktadır. Onun dayanaklarından birisi de gelenekteki uygulamadır. Diğer iki yazar ise, hutbenin iki rekâtlık namaz yerine geçmesine itiraz ederek hutbenin Arapça'dan başka bir dille okunmaması konusunda herhangi bir fıkhî delilin bulunmadığını savunmaktadırlar[336]. Bûbî, ilk başta Merginânî'nin *Hidâye*'sini ve *Dürrü'l-Müntekâ*'yı kaynak göstererek, Ebû Hanife'nin Arapça'dan başka lisanla hutbe okumayı câiz gördüğünü, İmameyn'in ise şer'î bir özür bulunmadıkça (Farsçadan başka bir lisanla da olmamak kaydıyla) câiz görmediğini söylemektedir. O, yine *Hidâye*'de geçen ve Ebû Hanife'nin tekrar bu görüşünden döndüğünü belirten rivayeti ise pek güvenilir bulmamakta ve bunun

[335] Bkz. Ş. H. (Şakircan Hamîdî), a.g. makaleler, *Beyânü'l-Hak*, No. 131, 151, 161; Rızâeddin b. Fahreddin, "İslâm Dini ve Ana Tili", *Şûra* 1917/3; aynı makale için bkz. *Vakıt*, No. 2175, 10 Şubat 1917; Muhammed Hanefi Muzaffer, "İslâm Dini ve Ana Tili-V", *Şûra* 1917/9, s. 198-199.

[336] Bkz. M. Sâbir Hasenî, M. Şâkir b. Abdülcebbar, a.g.makaleler, *Malûmat*; Ş. H. (Şakircan Hamîdî), a.g.makaleler, *Beyânü'l-Hak*, No. 131, 151, 161.

İmam Muhammed ve İmam Ebû Yusuf'ça zikredilmediğini kaydetmektedir[337].

Tatarca hutbenin hukûkî boyutu konusuyla ilgili olarak hutbenin mahiyeti üzerine de eğilen A. Bûbî, vaazı hutbeden bir cüz ve farz olarak kabul etmekte ve hutbeyi, insanlara faydalı olan şeyleri izah etmek anlamında kullanmaktadır. Ayrıca bu görüşünü çeşitli şekillerde delillendirmektedir. A. Bûbî, öncelikle, hutbenin vaaz ve nasihat anlamına geldiğini vurgulamaktadır. A. Bûbî, Cuma namazlarında hutbenin bilinen duaların devamlı olarak okunması şeklinde uygulanmasını "kötü" ve "kör" bir taklitçilik olarak değerlendirmektedir. Çünkü ona göre bu uygulama, hutbenin amacına terstir. Çünkü hutbe; "haftada bir defa toplanan insanlara İslâm ve milliyet ruhu vermek, dünya ve ahirette faydalı şeyleri öğretmektir". Nitekim, ona göre, fıkıh kitapları da bu hususun üzerinde önemle durmaktadır[338]. Bûbî bu görüşüne *Kur'ân'* dan da delil getirmekte ve Cuma namazı ile ilgili *Kur'ân*'da geçen (Cuma Sûresi (62)-19 âyetteki) "zikr" tabirini Said b. Müseyyeb'in vaaz ve nasihat şeklinde yorumladığını ifade etmektedir[339]. Bûbî, buradan hareketle, hutbede vaazın Cuma'nın farzından olduğunu iddia etmektedir. Tabii ki bu vaaz, ona göre, her milletin ana dilinde olmalıdır. Çünkü insanlara anlamadıkları bir dilde nasihatte bulunmanın bir manası yoktur.

Abdullah Bûbî vaazın hutbenin bir kısmı olduğunu ispatlamak için Peygamberimiz(s.a.v.)'in ve dört halifenin hutbelerinin hamd, senâ ve vaazdan ibaret olduğu-

---

337 A. Bûbî, *a.g.e.*, s. 7.

338 A. Bûbî, *a.g.e.*, s. 4-5. Bûbî, *Fethu'l-Kadir ve Hidâye Şerhi İnâye*'yi kaynak olarak göstererek, hutbeden amacın vaaz ve tezkir olduğunu beyan etmektedir.

339 Bûbî, Said b. Müseyyeb'in yorumunun *Tefsir-i Hâzin*'de geçtiğini zikretmektedir, bkz. s. 11.

nu[340] da ifade etmektedir. *Mecmaü'l-Enhur*'a atıfta bulunarak İmam Ebu Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Şâfii'nin de vaazı hutbeden bir cüz kabul ettiklerini ifade etmektedir. Bûbî'ye göre; âyetteki "zikir"le hutbenin kastedildiğini, Ebû Hanife'nin de bunu kabul ettiğini, ancak onun, mutlaka vaazın olmasının gerekmediği, "sübhânallahi velhamdülillah" sözüyle hutbenin farzının yerine getirildiğine inandığını da zikretmektedir. Bûbî'ye göre, bu görüş hutbenin lugat anlamına ve Hz. Peygamber(s.a.v.)' in uygulamasına terstir. Çünkü hutbe, lugatte, insanlara faydalı olan şeyleri izah etmek anlamına gelmektedir. Ayrıca, yukarıda da bahsedildiği gibi, kaynaklarda Hz. Peygamber(s.a.v.)'in hutbelerde vaaz ve nasihatta bulunduğunun zikredildiği de bilinmektedir. Bu delilleri gözönünde bulunduran Abdullah Bûbî, o dönemde Arap toplumu içindeki bir hutbenin Arapça olmasının tabii olduğunu, bu sebeple İdil-Ural bölgesinde de Tatarca okunmasının kaçınılmaz olacağını iddia etmektedir. Bûbî, burada, İmameyn ve İmam Şâfii'nin, Arapça dışında, hutbeyi câiz görmemelerine itiraz etmekte ve onların, vaazı hutbeden bir cüz kabul ederek hutbesiz Cuma'nın olmayacağını söyledikleri halde, bir taraftan da Arapça okunması gerektiğini söylemelerinin vaazın anlamına ters düştüğünü belirtmektedir[341].

Tatarca hutbe konusunu, Bûbî'den yaklaşık bir yıl sonra, gündeme getiren ceditçilerden biri de Ziyâeddin

---

[340] A. Bûbî, *Tefsir-i Cerir, Tefsir-i Nisaburî*'de geçen rivayetlerden yola çıkarak Peygamberimiz(s.av.)'in hutbesinin hamd, senâ ve vaazdan ibaret olduğunu belirtmektedir, bkz. A. Bûbî, *a.g.e.*, s. 10.

[341] A. Bûbî, *a.g.e.*, s. 10-18; Bûbî, İmameyn ve Ebû Hanife'nin Arapça'dan başka bir dille iman getirmeyi, Hac'da telbiye okumayı ve hayvan boğazlarken besmele okumayı, maksat hasıl olduğu için, câiz gördüklerini de söylemektedir. Böyle olunca, ona göre, hutbeyi okumak da câizdir. Çünkü Arapça bilmeyen Tatarlar için manası anlaşılmayan vaaz ve nasihatte bulunmak, hutbe okumak gerçek gayesine ulaşmayan bir ibadettir, s. 8-10, 18-19.

Kemâlî'dir. Ziyâeddin Kemâlî, *Felsefe-i İbâdât* adlı eserinde, hutbe konusuna Bûbî gibi detaylı bir şekilde girmese de, onunla benzer bazı hususlara işaret ederek hutbenin Tatarca olmasını istemektedir. Z. Kemâlî, hutbenin amacının, halkın ihtiyaç duyduğu şeyler konusunda nasihat ve öğüt olduğunu, bunun da her kavmin kendi dilinde olması gerektiğini savunmaktadır. Hutbeyi Arapça okumanın hutbenin amacına ters düştüğünü belirten Kemâlî, *Kur'ân*'da her peygamberin kendi kavminin lisânıyla gönderildiğinin bildirildiğini (İbrahim sûresi (14)-4), peygamberlerin vârisleri olan âlimlerin de hutbeyi, kendi kavimlerinin diliyle söylemelerinin zaruri olduğunu ifade etmektedir. Kemâlî, Peygamberimiz(s.a.v.)'in hutbeyi Arapça okumasına da bu açıdan bakmak gerektiği fikrindedir. Ziyâeddin Kemâlî'nin hutbenin şekli konusundaki fikri de, diğer ceditçilerde olduğu gibi, hamd ve dua kısmının Arapça, kalanının Tatarca olması şeklindedir[342].

Abdullah Bûbî ve Ziyaeddin Kemâlî'nin dışında Tatarca hutbe üzerinde ısrarla duran bir isim de Niyaz Muhammed Süleymanov[343]'dur. Onun da hutbenin Tatarca olması gerektiği konusunda ileri sürdüğü fikirler Bûbî ile

---

342 Ziyâeddin Kemâlî, *Felsefe-i İbâdât* (Felsefe-i İslâmiye'den Üçüncü Cüz), Ufa 1909, Şark mat., s. 50-58.

343 Aslen Sibirya bölgesinde Târâ'ya bağlı Kışla köyünden olan bu zatın tam ismi, Niyaz Muhammed b. Süleyman b. Abdülbâkî b. Süleyman b. Kurbanbâkî el-Kışlavî et-Târâvî'dir. Peterpavul'da kitap ticareti ile uğraşmakta iken 1907'de Akmolla Vilayet Mahkemesi tarafından Omsk şehrinde 2. Mescide imam, hatip ve müderris tayin edilmiştir. Buradaki görevini bir yıla yakın Peterpavul'dan idare ettikten sonra 1 Temmuz 1908'de Omsk'a gelerek yerleşmiştir. Türkçe hutbe okumaya da 1908'den itibaren başlamıştır. Eserleri şunlardır: *Münazara, Şark Rus Mektupları, Peterburg Seyahatnâmesi, Mektuplarım, Türkî Hutbeler (2 cüz), Türkî Nutuklar Mecmuası.* Bkz. N. Muhammed Süleymanov, *Mektuplarım,* Orenburg 1908, Kerimov-Hüseyinov ve Şürekâsı Mat, s. 3-24; N. Muhammed Süleymanov, *Türkî Nutuklar Mecmuası,* Orenburg 1911, Vakıt Mat., s. 3-4, 52; Niyaz Muhammed Süleymanov, *Türkî Hutbeler-Birinci Yıl,* Kazan 1911, İkinci Baskı, Millet Mat., s. 2-8.

Kemâlî'ninkinin hemen hemen aynısıdır. O da, İbrahim sûresinin 4. âyetini temele alarak Tatarca hutbe okumamanın Allah'ın âdetine ve peygamberin sünnetine muhalif olduğu düşüncesini ileri sürmektedir[344].

Burada Bûbî'nin, Kemâlî'nin ve diğer ceditçilerin Tatarca hutbe konusundaki görüşlerinin günümüzde tartışmadan uzak bir şekilde kabul edildiği bilinmektedir. Ancak, Ebû Hanife'nin Tatarca hutbe okumayı câiz görmesiyle ilgili olarak bir hususu daha ilave etmek gerekir. Şayet Ebû Hanife, "Subhânallahi velhamdülillah" lafzıyla hutbenin farzının yerine getirildiğini söylüyorsa farzın dışında, Hz. Peygamberin ve dört halifenin uygulamalarında olduğu gibi, herhangi bir lisan ile vaaz ve nasihatta bulunmanın bir sakıncasının bulunmaması gerekir. Çünkü farz, zaten yerine getirilmektedir. Öte yandan vaazın hutbenin şartı olmamasının, hutbede vaazın hiç olmaması anlamına gelmeyeceği aşikârdır.

b.2. Tatarca Hutbenin Yaygınlaşması

Tatarca hutbe konusundaki bu tartışmalar neticesinde İdil-Ural bölgesinde bu konuda, yavaş yavaş, bir genel kabulün olduğu görülmektedir. Buna matbuatta basılan hutbe örneklerinde de şahit olmak mümkündür. İlk önceleri, oldukça erken bir tarihte, Âlimcan Barûdî ve Bedreddin b. Molla İmran Alparâvî'nin hutbe örnekleri yayımladıkları bilinmektedir. Âlimcan Barûdî, bilinen ilk Tatarca hutbe örneğini yayımlayan şahıstır. O, okuduğu bu ilk hutbe örneklerini kendisinin 1906'da Kazan'da çıkarmaya başladığı *ed-Din ve'l-Edeb* dergisinin 1906/4. ve

[344] Niyaz Muhammed Süleymanov, bu görüşlerini 7 Eylül 1907 Omsk'taki 2. mescitte ilk kıldırdığı Cuma namazından sonra cemaate yaptığı konuşmada belirtmiştir. Ancak bu konuşma metni daha sonraki tarihlerde yayımlanmıştır, bkz. N. Muhammed Süleymanov, *Türkî Nutuklar Mecmuası*, Orenburg 1911, Vakıt Mat., s. 5-8.

9. sayılarında yayımlamıştır. Bunlardan ilki, 4. sayı, 25 Mayıs 1906 tarihlidir ve bayramda okunmuş bir Türkçe hutbe örneğidir. İkincisi ise, 9. sayı, 21 Eylül 1906 tarihli olup Barûdî'nin bazı yolculuklarında kıldırdığı Cuma namazlarında okuduğu Cuma hutbesi örneğidir. Bu iki hutbeden; bayram hutbesinde, sadece Tatarca kısmı basılmış, Cuma hutbesi örneğinde ise Tatarca hutbeden önce ve sonra Arapça okunan kısımlara yer verilmiştir[345]. Bedreddin Alparâvî ise, Orenburg'da 1907 tarihinde Tatarca hutbelere yer verdiği *Hutbelik Numûnesi* isimli bir risâle bastırmıştır. Alparâvî, risâlesinde; Cuma, Ramazan ve Kurban Bayramları hutbeleri ile nikâh hutbelerine yer vermektedir. Onun verdiği hutbe örneklerinde, sırasıyla, önce Arapça dua kısmı, ardından Türkçe hutbe, hemen ardından da Arapça ikinci hutbe gelmektedir[346]. Alparâvî'nin bu risâlesi Tatarca hutbe örneklerine yer verilen, bilinen, ilk risâledir.

Bedreddin Alparâvî'nin bilinen bu ilk risâlesinden sonra bu kez, Omsk'da imam, hatip ve müderris olan, Niyaz Muhammed Süleymanov'un Tatarca hutbe fikrini desteklemekle kalmayıp, aynı zamanda fiiliyâta geçirdiği görülmektedir. N. Muhammed Süleymanov'un, imam olarak tayin edildiği Omsk şehrinin 2. mescidinde 1 Temmuz 1908-1 Temmuz 1909 tarihleri arasında okuduğu Tatarca hutbelerden oluşan 2 cüzden mürekkep bir risâle neşrettiği bilinmektedir. Birinci cüzü, 1910 yılı sonlarında[347] ikincisi de, *Şûra*'daki bir kayda göre, 1911 yılı

---

[345] Âlimcan Barûdî, "Iyd Hutbesinde Türkîce Söylenmiş Vaaz", *el-Din ve'l-Edeb*, 1906/4, s. 110; "Bazı Esfârımda Okugan Cuma Hutbem Nüshası", *el-Din ve'l-Edeb*, 1906/9, s. 276-277.

[346] Bedreddin b. Molla İmran Alparâvî, *a.g.e.*, s. 3-60 (Risâlede 13 Cuma hutbesi, 1 Ramazan, 1 Kurban hutbesi ve 2 nikâh hutbesi yer almaktadır).

[347] Niyaz Muhammed Süleymanov, *Türkî Hutbeler-Birinci Yıl*, Kazan 1911, İkinci Baskı, Millet Mat., M. Seyfettin Özege, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*, İst. 1977, c. IV, s. 1914.

ortalarında Orenburg'da Vakıt matbaasında basılan[348] bu kitap bahsettiğimiz genel kabulün bir başka göstergesidir. Süleymanov'un kitabının kapak sayfasının üst kısmında oldukça anlamlı olan şu âyet yer almaktadır: "(Allah'ın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik" (İbrahim Sûresi(14)-4). Bu âyet ceditçilerin hutbenin ana dilde yapılması konusunda sık sık atıfta bulundukları bir âyettir.

Bu kitabın yayımlanması üzerine, 1911 yılında, bir yazı kaleme alan *Şûra* yazarı Hasan Ali, kitaba yaptığı övgüden sonra Türkçe hutbe meselesinin artık halledildiğinden bahsetmekte ve hatta birçok imamın Türkçe hutbe okumaya başladığını ifade etmektedir[349].

Şûra dergisinin devamlı yazarlarından olan Hasan Ali'nin Türkçe hutbeyi desteklemesi sadece kendi görüşü olması açısından değil, bölge matbuatı arasında oldukça önemli ve saygın bir yere sahip olan *Şûra* dergisinin bu konudaki çizgisi açısından da önemlidir. Nitekim bundan bir kaç yıl sonra, 1915'te, *Şûra* idaresine Orenburg'dan gelen bir mektupta[350] Türkçe hutbenin câiz olup olmadığı sorulmakta ve *Şûra* idaresi de; gerek sadece Türkçe hutbe okumakla olsun, gerekse kısmen Arapça kısmen Türkçe okumakla olsun bunun câiz olduğuna hükmet-

---

[348] Hasan Ali, "Takriz", *Şûra* 1911/12, s. 376 (Hasan Ali, N. M. Süleymanov'un bu kitabının 1. cüzünün çıkması üzerine yazdığı takrîzde, kitabın 48 kadar hutbelerden oluştuğunu söylemekte ve bazı cümlelerini ve âyet tercümelerini dil açısından tenkit etmektedir). *Şûra*'nın 15 Kasım 1911 22. ve 1 Aralık 1911 tarihli 23. nüshasında geçen diğer bir kayıtta, N. M. Süleymanov'un kitabının ikinci cüzünün basıldığı belirtiliyor, bkz. *Şûra* 1911/22, s. 696-697; 1911/23, s. 732-733.

[349] Aynı yerler.

[350] Orenburg'dan *Şûra* idaresine gelen bu mektup; Arifullah Safiyullin ve Sadık Yavuşev imzalıdır. Mektubu yazan bu iki şahıs Taşkent'te bir âlimin Türkçe hutbenin Cuma namazını zedeleyeceğini söylediğini belirtmekte ve bu konuda derginin görüşünü sormaktadırlar, bkz. "Murâsele ve Muhâbere", *Şûra* 1915/3, s. 92.

mektedir. *Şûra* idaresi, bu konuda Serahsî'nin *Mebsût*'una atıfta bulunmaktadır[351].

Yine *Şûra*'nın 1917'deki bir sayısında bu kez Rızâeddin b. Fahreddin, Tatarca hutbenin, kesin olarak câiz olduğunu söylemektedir. O, bu fikrini, kendi idaresindeki *Şûra*'da yayımladığı gibi, aynı yazıyı *Vakıt*'ta da bastırmıştır[352]. Rızâeddin b. Fahreddin, bu görüşünü, bazı gençlerin ibadet dilinin Tatarca olması konusundaki isteklerini bildiren bir mektup üzerine yazdığı bir makalede ifade etmiştir. Ona göre *Kur'ân* nazım ve manadan ibarettir ve tercümesi *Kur'ân* değildir. Ancak hutbe için aynı şey sözkonusu değildir, biraz Arapça dua kısmı okunduktan sonra nasihat kısmının Tatarca okunmasında bir sakınca yoktur. Dönemin bir başka ceditçisi Muhammed Hanefi Muzaffer de aynı konuyla ilgili olarak *Şûra*'nın daha sonraki sayılarında yazdığı makalede, R. Fahreddin ile benzer görüşleri serdetmekte ve Tatarca hutbenin câiz olduğunu[353] dile getirmektedir.

Hutbe ve hitabet konusunun 1916-17'li yıllarda İdil-Ural bölgesindeki bazı medreselerde ders olarak da okutulduğu görülmektedir. Hatta bu konuda, yani gerek Tatarca okunması, gerekse okunma usûlü hususunda ders kitapları dahi yazılmıştır. Meselâ, Ufa'da Medrese-i Osmaniye hocalarından Cihangir Abzıgildin, bu konuda 1916-17'de verdiği dersleri *Hitabet Usûlleri* ismiyle bastırmıştır. Ayrıca *İki Iyd Hutbe ve Vaazları* ismiyle de bir risâle bastırmıştır. O, bir seri olarak yayımladığı bu risâleleri arasında 3-7. cüzlerin bayram ve Cuma hutbelerine tahsis edileceğini de belirtmektedir. Ancak bunların ba-

---

351 Aynı yer.

352 Bkz. R. Fahreddin, "İslam Dini ve Ana Tili", *Şûra* 1917/3; *Vakıt*, 10 Şubat 1917, No. 2175, s. 2-3.

353 M. Hanefi Muzaffer, "İslam Dini ve Ana Tili-V", *Şûra* 1917/9, s. 198-199.

sılıp basılmadığı tesbit edilememiştir[354]. Abzıgildin'in bahsi geçen ders kitabı; hutbenin anlamı, önemi, tarihçesi, hutbe çeşitleri, hutbede ve hatipte olması gereken hususiyetler...vb. konulardan bahsetmektedir.

c) İlk Tatarca Hutbenin Okunması

Tatarca hutbe konusunda diğer ceditçilerin görüşleriyle ilgili bir kayda rastlayamasak da Tatarca hutbe okuyanlarla ilgili yazma ve basma kaynaklarda bazı bilgiler vardır. Buna göre; tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk Tatarca hutbe okuyan şahıslardan birisi Âlimcan Barûdî, diğeri Abdullah Bûbî, bir diğeri de Buva'lı Nurali Hazret isminde bir şahıstır. Bunlardan sadece Abdullah Bûbî'nin hutbesinin tarihi kesin bilinmektedir. Abdullah Bûbî, sözkonusu Cuma hutbesini, Vyatka bölgesinde kendi köyü olan Bûbî'de, kendi verdiği tam tarihle, 21 Mart 1906'da okumuştur. Onun okuduğu hutbenin şekli bilinmemekle birlikte, mevzusunun Tatarca hutbe okumanın İslâm'ın bir emri olduğu konusuna tahsis edildiği zikredilmektedir. Hatta o, bunu Rusya'da birinci Tatarca (Türkçe) hutbe olarak değerlendirerek, bunun bir inkılâp olduğunu iddia etmektedir[355].

Âlimcan Barûdî'nin okuduğu hutbenin kesin tarihine gelince; tam belli olmamakla birlikte, kendisinin yeni çıkarmaya başladığı *ed-Din ve'l-Edeb* dergisinin 14 Rebîülâhir 1324/7 Haziran 1906 tarihli 4. sayısında bayram hutbesinde okuduğu Türkçe hutbe metnini yayımlamak-

---

[354] Bkz. Cihangir Abzıgildin, *Hitabet Usûlleri,* Ufa 1918 (Hitabet Derslerinden 1. Cüz), Turmış Mat.; Abzıgildin, kendi verdiği hutbe örnekleri ile ilgili kitap da bastırmıştır, bkz. Abzıgildin, *İki Iyd Hutbe ve Vaazları*, Ufa 1918, Turmış Mat. (Hitabet Derslerinden 4. cüz-Bu hutbeler onun tarafından 1916'da Ufa'da 1. Mescit'te bayramlarda okuduğu hutbelerdir).

[355] Abdullah Bûbî, *Bûbi Medresesi Tarihi*, yazma, vr. 32(a)-(b).

tadır. Bu hutbe bayramda okunduğuna göre, sözkonusu sayının çıkışından önceki geçmiş olan ilk bayram, Kurban Bayramı olmalıdır. Zilhicce'nin 10. gününe tekabül etmesi gereken bu bayramın milâdi olarak tekabülü ise 1906'nın Şubat ayı başlarıdır. Çünkü 10 Zilhicce 1324 tarihi, 5 Şubat 1906'ya tekabül etmektedir[356]. Dolayısıyla Barûdî'nin bu hutbesinin 1906 Şubat başlarında olması kuvvetle muhtemeldir ve böyle olunca Bûbî'nin okuduğu hutbeden öncedir. Barûdî, aynı yılın Eylül ayında çıkan 9. sayısında da çeşitli seyahatlarında kıldırdığı Cuma namazlarında okuduğu Cuma hutbelerinden bir örnek me tin vermektedir. Ancak onun okuduğu bu hutbenin veya hutbelerin yeri ve tarihi de belli değildir. Bu iki hutbeden birincisinin bayram, ikincisinin Cuma hutbesi olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü yapılan tartışmalarda esas problemin Cuma hutbesinde yaşandığı görülmektedir. Öyleyse, bu durum gözönüne alındığında, mevcut bilgilere göre, Abdullah Bûbî'nin 21 Mart 1906'da okuduğu Tatarca Cuma hutbesinin ilk olma özelliğini taşıdığını söylemek mümkündür. Tabii ki bu, Cuma hutbesi açısındandır. Bayram hutbesi göz önünde tutulduğunda, ilk Tatarca hutbe okuyan şahsın Âlimcan Barûdî olduğu görülmektedir.

Bûbî ve Barûdî'nin dışında Buva'lı bir müderris olan Nurali Hazret'in St. Petersburg'da bulunduğu bir sırada içkinin haramlığı konusunda Tatarca bir hutbe okuduğu bilinmektedir. Bu kaydı kendisinin yayımladığı *Mir'ât Yâki Közgi* dergisinde zikreden Abdürreşid İbrahim, tam tarih vermemekte, sadece iki sene önce gerçekleştiğini ifade etmektedir. Derginin yayımlanma tarihi 1908 olduğuna göre bu hutbenin, muhtemelen, 1906 yılı içerisinde ol-

---

[356] Bkz. F. Reşid Unat, *Hicrî Tarihleri Milâdî Tarihe Çevirme Kılavuzu*, Ank. 1984, s. 90-91.

ması gerekir[357]. Ancak St. Petersburg'da okunan bu hutbenin tam tarihine ulaşamadığımız için, kesin olmamakla birlikte, bunun da Abdullah Bûbî'ninkinden sonra olduğuna, hem Bûbî'nin Mart gibi erken bir tarihte okumasından hem de Bûbî'nin, ilk okuyan kişi olduğuna dair, kendi ifadesini dikkate alarak, hükmetmek mümkündür.

1906 yılının sonlarında veya 1907 yılı başlarında Uralsk bölgesindeki ceditçilerden Kâmil Mutii Tuhfetullin'in de Tatarca hutbe okuduğuna dair kayıtlar vardır. *Dünya ve Maîşet* dergisinde geçen bir kayıtta, onun, Tatarca hutbe okuduğu belirtilmekte ve eleştirilmektedir. Derginin söz konusu bu sayısının tam çıkış tarihi, 11 Şubat 1907'dir[358]. Dolayısıyla K. Mutii Tuhfetullin'in bahsedilen tarihte okumuş olması ihtimal dahilindedir.

Yine, tam belli olmamakla birlikte, K. Mutii Tuhfetullin'le yaklaşık aynı zamanlarda, Tatarca hutbe okuduğu belirtilen bir başka şahıs Hafız Kelamullah Molla Ahmetcan Müminov'tur. Her ne kadar onun ilk Tatarca bayram ve Cuma hutbeleri okuyan kişi olduğu ve bunun gazetelere, dergilere de yansıdığı[359] söylense de bunun doğru olmaması veya buradaki birinci olma özelliğinin sadece Kazan şehri için geçerli olması gerekir. Çünkü Bûbî'nin okuduğu 21 Mart 1906 tarihine kadar çıkmış gazete ve dergilerde, tesbit edilebildiğimiz kadarıyla, böyle bir bilgiye rastlanmamaktadır. Hatta 20 Şubat 1907 tarihli *Beyânü'l-Hak*'taki Ş. H. (Şakircan Hamîdî)'nin ya-

[357] A. İbrahim, *Mir'ât Yâki Közgi*, 20. cüz, s. 11.

[358] Bkz. Buzavlık'tan İmam Gafurov, a.g.m., *Dünya ve Maîşet* 1907/6, s. 96.

[359] Ş. H. (Şakircan Hamîdî), *Ulema Tarihi*, Kazan 1907, Kerimov Mat., s. 40. Bu şahıs Kazan'da Barûdiye (Purhavay) Mescidi'nde veya diğer adıyla 15. Mescit'de imamdır. Ş. Hamîdî, bu şahsın hutbeleri Tatarca okumaya başlayan ilk kişi olduğunu söylemekte ve bu olayın matbuatta da yankı bulduğunu kaydetmektedir.

zısından, henüz o tarihe kadar Kazan'da Tatarca hutbenin okunmadığı anlaşılmaktadır[360]. Ayrıca, bu kişi eğer *Dünya ve Maîşet*'in 1907. yıla ait 11. sayısında bahsedilen Kazan'daki imamla aynı ise[361] bu hutbe, 1906 yılı sonlarına veya 1907 yılı başlarına tekabül etmektedir. Bu da yukarıda yapılan tesbiti doğrulamaktadır. Bunların dışında Niyaz Muhammed Süleymanov'un, imam olarak tayin edildiği Omsk şehrinin 2. mescidinde 1 Temmuz 1908'den itibaren Tatarca hutbe okuduğu yukarıda belirtilmişti. Ayrıca Kazan'a bağlı Çistay nahiyesinde Necip Hazret adlı bir imamın 1909'dan itibaren Tatarca hutbe okuduğu da zikredilmektedir[362]. Ancak bu tarih, artık meselenin kabul görmeye başladığı tarihlerdir.

Görüldüğü gibi, Tatarca hutbe uygulamasının ilk örnekleri 1906'nın ilk aylarından itibaren başlamaktadır. Bu tarih, meselenin tartışılmaya başlamasında olduğu gibi, uygulamaya konulmasında da İdil-Ural bölgesinin öncülük ettiğini göstermektedir. 1911'lere gelindiğinde bölgenin birçok yerinde artık Tatarca hutbeler okunduğu ve tartışmaların, bir ölçüde, bittiği de görülmektedir[363]. Ancak tartışmaların tamamen kesilmesi mümkün değildir. Nitekim 1916'da *Malûmat* dergisinin 6. sayısında Ahmet Şerif b. Bimet imzalı bir makalede Cuma hutbesinin Tatarca okunması gerektiğinden bahsedilmekte ve artık o yıllarda Rusya Türkleri arasında buna karşı çıkanların ol-

---

360 Bkz. Ş.H. (Şakircan Hamîdî), a.g.m. No.131 (Ş. Hamîdî, o tarihe kadar Rusya'da da kimsenin Tatarca okumadığını söylese de bu bilgi doğru değildir. Ancak o, Kazan'da yaşadığı için Kazan hakkındaki değerlendirmesine katılmak mümkündür).

361 Tatarca hutbenin aleyhinde yazılan bu yazıda Kazan'da eski mahallede bir imamın Tatarca hutbe okumaya başladığının *Beyânü'l-Hak*'ın 136. sayısında Gazi Mansurov'un "Teşekkür" başlıklı yazısında bildirildiğini belirtiyor.

362 "İdil Havzası Türkçe Hutbe", *İslâm Mecmûası*, İstanbul 13 Şubat 1329/1913-1914, s. 126.

363 Bkz. Hasan Ali, *a.g.m.*, s. 376.

dukça az olduğu ifade edilmektedir. Fakat dergi idaresi bu fikirlerin altına düştüğü notta, idarenin hutbe konusunda kendi görüşünü ayrıca açıklayacağını[364] belirtmiştir. Bu da küçük bazı tartışmaların 1916'da hâlâ devam ettiğini göstermektedir. Ancak şu da var ki, *Malûmat* dergisinin kapanışına kadarki sonraki sayılarında bu mesele bir daha gündeme gelmemiştir. Osmanlı döneminde ilk okunan Türkçe hutbe, tesbit edilebildiği kadarıyla, Eylül 1909 tarihinde olduğu belirtilmektedir. Osmanlı döneminde bundan sonra da bazı ferdî teşebbüslerin varlığı bilinmektedir[365].

5. Kadınların Hukûkî ve Sosyal Durumu

a) İdil-Ural'da Kadınlarla İlgili Çalışmalar

Islahat hareketlerinin genelinde olduğu gibi Tatar ıslahcılarının da üzerinde durduğu önemli konulardan birisi, kadınların hukûkî ve içtimâî haklarının elde edilmesidir. Tatar ıslahcıları diğer meselelerde gösterdikleri yaklaşım tarzlarını bu meselede de ortaya koymuşlardır. Onlar, İslâm'ın getirdiği hak ve hürriyetleri, sonradan dinleşmiş veya din yerine kaim olmuş anlayışlardan ayrıştırmayı hedeflemişlerdir[366]. Genel yaklaşımlarının ve metodolojilerinin bir gereği olarak *Kur'ân* ve sünneti temel kaynak kabul eden Tatar ıslahçıları İslâm'ın kadınlara

---

[364] Bkz. Ahmet Şerif b. Bimet, "Cuma Hakkında", *Malûmat* 1916/6, s. 18-20.

[365] Bkz. Nesimi Yazıcı, a.g.m., *AÜİFD*, s. 119-120; D. Cündioğlu, *a.g.e.*, s. 31-40.

[366] Bu temel çizgi hemen hemen ıslahçıların tamamında görülmektedir, bkz. Musa Carullah, *Uzun Günlerde Rûze*, s. 24-25; *Halk Nazarına* , s. 72-76; Şeriat Esasları, s. 16-22, 39-40; Abdullah Bûbî, *Kadınlar* (Kasım Emin'in Tahrîrü'l-Mer'e ve el-Mer'etü'l-Cedîde isimli eserlerinin şerhli çevirisi), yazma, müellif nüshası, Kulca 1916, KDÜK, No. 208 T., c. 1, vr. 132(a)-133(a).

(ceditçilerin ve bölge halkının kullandıkları tabirle 'hatın-kızlara') verdiği hak ve hürriyetlerin, başta fıkıhçılar olmak üzere, Müslüman toplum tarafından ellerinden alındığını ispat etmeye çalışmışlardır.

Gerçekten onları haklı kılacak gerekçeler de yok değildir. Özellikle o yıllarda, İslâm'a yapılan saldırıların en çok geldiği alanlardan birisi kadınlarla ilgili meselelerdir. Ancak dikkati çeken husus, yapılan saldırılarda âyet ve hadislerden daha çok, fıkıh ve fetva kitaplarının delil olarak kullanılmasıdır. Bunları delil olarak alan itirazcılar, kadınların İslâm toplumunda, âdeta, köle muamelesi gördüğünün üzerinde durmaktadırlar. Müslümanların hayatlarında yaşanan canlı birçok örnek de onları haklı kılmaktadır. Meselâ, Kazan'da 1910'da basılan *Sovremennoe Pravavoe Polojenie Musulmanskoy Jenşçini* (*Günümüz Müslüman Kadınının Hukûkî Durumu*) adlı bir kitapta; nikâh, talâk, kadının nikâh ve talâktan sonraki durumu...vb. temel konuların ele alındığı bilinmektedir. Merginânî'nin meşhur *el-Hidâye*'sini ve Taşkent uleması-nın bir fetva mecmuasının kaynak olarak kullanıldığı kitapta İslâm'ın kadınların haklarını ellerinden aldığı, onları aşağıladığı ve köle gibi gördüğü iddia edilmektedir[367]. Buradan da anlaşılacağı gibi, İslâm'a getirilen bu eleştiride *Kur'ân* ve sünnete atıfta bulunulmamaktadır, halbuki İslâm'ın bu iki temel kaynağında hanımlar her türlü takdirin üzerinde tutulmuşlardır[368]. İşte bunu gözönünde bulunduran Tatar ceditçileri mevcut hayatta kadınların ellerinden alınan hakları tekrar onlara iade etme çabasına girmişlerdir.

---

[367] Bkz. A. Mustafa, "Hazırgi Müslüman Hatınının Hukuk Cihetinden Tutkan Urnı", *Şûra* 1912/5, s. 141-144.

[368] İslâm'da kadınlara verilen haklarla ilgili olarak bkz. *İslâmî Araştırmalar*'ın kadın konusuna ayrılmış özel sayısı ve özellikle bu sayı içinde şu makaleler: H. Karaman, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi ", s. 284-291; S. Ateş, "İslâm'ın Kadına Getirdiği Haklar ", s. 320-327; N. Akkaya, "İslâm Hukukunda Kadının Siyasi Hakları", s. 236-250.

Kadınların hukûkî ve sosyal durumu ile ilgili meseleler Tatar toplumunun gündemine ilk olarak 1886'lı yıllardan itibaren edebî romanlarla, yani ceditçi edebiyatla girmeye başlamıştır. Tatar ceditçi edebiyâtının da başlangıcı sayılan Musa Akyiğit (Akyiğitzâde, ö. 1923)'in *Hüsâmettin Molla* (1886)'sı[369], Zâhir Bigi'nin *Ulûf Yâki Güzel Kız Hatice* (1887) ve *Günâh-ı Kebâir* (1890)[370] adlı romanları, Rızâeddin b. Fahreddin'in *Selîme Yâki İffet* (1899) ve *Esmâ Yâki Amel ve Ceza* (1903)[371] isimli denemeleri, Fatih Kerîmî(ö. 1937)'nin *Mirza Kızı Fâtıma* (1901)[372] adlı romanı, Ayaz İshâkî (ö. 1954)'nin *Kelepuşçi Kız* (1900), *Oçraşu Yâki Gülizar* (1903), *Tilenci Kız* (1907), *Üç Hatın Bile Turmış* (1908)[373]... gibi romanları ve bilhassa Aliesgar Gafurov Çığtay (1867-1942)'ın, aynı zamanda *el-Asru'l-Cedid*'de de yayımlanan *Tutam* (1906)[374] adlı edebî eserlerinde, kısmen de olsa, kadınların hakları ve sosyal konumları ile uğradıkları bazı haksızlıklar konu edilmiştir. Bu edebî eserlerde kadın, bilgili, terbiyeli ve erkeklerle eşit bir konumda sunulmaya çalışılırken, onun toplum içindeki mevcut kötü durumu, zaman zaman aşırılıklara kaçılarak, anlatılmıştır.

---

[369] Bu romanın ceditçi edebiyatın ilk eseri olduğu konusunda bkz. Necip Asrî, "Hüsameddin Molla", *Ânğ*, 1915/9-10, s. 23-24; *Alimcan İbrahimov-Saylanma Eserler*, c. 5, s. 290- 297, 340; *Tatar Edebiyatı Tarihi*, c.2, s. 291,293. M. Akyiğit'in eseri için bkz. *Hüsameddin Molla*, Kazan 1866, Üniv. Mat.

[370] Bkz. Zâhir Bigi, *Ulâf Yâki Güzel Kız Hatice*, Kazan 1887, Vyeçeslav Mat.; *Günâh-ı Kebâir*, Kazan 1890, Vyeçeslav Mat.

[371] Bkz. R. Fahreddin (Gâfil b. Abdullah müstear adıyla), *Selîme Yâki İffet*, Kazan 1899; *Esmâ Yâki Amel ve Ceza*, Orenburg 1903, M.F.G. Kerimov Mat.

[372] Fatih Kerîmi, *Mirza Kızı Fâtıma*.

[373] Bkz. Ayaz İshâkî, *Kelepuşçi Kız*, Kazan 1900, Muhammedcan Kerimov ve Biraderleri Mat.; *Oçraşu Yâki Gülizar*, Orenburg 1903, M. Fatih Gilman Kerimov Mat.; *Tilenci Kız*, Kazan 1907, Şark Mat.; *Üç Hatın Bilen Tormış*, Kazan 1908.

[374] Aliesgar Gafurov Çığtay, "Tutam Risâlesi", *el-Asru'l-Cedid*, 1906/6, s. 330, 335, 1906/8, s. 418-419.

Yukarıda geçen edebî eserlerin dışında 1880'li yıllardan itibaren ilmî bazı eserlerde de kadınların hak ve hürriyetleri, taaddüd-i zevcât ve kadınların boşama haklarının mevcûdiyeti... gibi konular ele alınmıştır. Bunlardan ilki Atâullah Bayezidov (ö. 1911)[375]'un, *Otnoşenie İslama k Nauk i k İnovertsam* (*İslâm'ın İlimlerle ve Diğer Dinlerle Münasebeti*, St. Peterburg 1887) adlı Rusça eseridir. Daha çok Ruslara İslâm'ı anlatmak için müdâfaa niteliğinde yazılmış bir eserdir. Ceditçi ve kadimci hareket arasında kadimciliğe daha yakın bir çizgisi bulunan A. Bayezidov, bu eserinde kadın ve aile konusuna ayrı bir bölüm ayırarak, kadınların İslâm'la birlikte birçok hak ve hürriyete kavuştuğunu söylemektedir. A. Bayezidov'un en dikkat çekici görüşleri; tek kadınla evliliğin daha çok tavsiye edildiği, kadınların boşama haklarının bulunduğu ve gerektiğinde çalışabilecekleri şeklindeki, bilinen hususlar-

---

[375] Atâullah Bayezidov, 1846'da Kasım şehrine bağlı Timnikov köyünde doğdu. Yakın köylerden Çutay'da Damolla Şehâbeddin Hazret Medresesi'nde okudu. Tahsilinden sonra yine bu medresede 4-5 yıl dersler verdi. 1871'de St. Peterburg'da Kasım Tatarlarının bir mahalle oluşturarak onu imamlığa çağırmaları üzerine St. Peterburg'a geldi. Bu şehirde Rusça öğrenip Rusların meşhur edip ve yazarlarıyla dostluklar kuran A. Bayezidov, ahundluk rütbesi aldıktan sonra çeşitli dergi ve gazetelerde Rusça makaleler yazarak müslümanları müdafaa etti. Bunlardan en önemlileri yukarıda bahsedilen iki risalesi ile *Peterburgskiy Vedomosti* gazetesinde (1891, No. 92 ve 213) Rusya'nın, müslümanlar içerisinde Türkiye ve Mısır kaynaklı kitaplar aleyhindeki kampanyasına karşı yazdığı, "B Zaştitu Tatarskoy Literaturı ot Tsenzurı" isimli Rusça makalesi ile *İslam i Progress (İslâm ve Terakki)* (St. Peterburg 1898) adlı Rusça eseridir. Bu makale ve risâleleriyle kısa zamanda meşhur olan A. Bayezidov, hükümet mekteplerinin bir kısmında dersler de vermeye başladı. 1906'da St. Peterburg'da bir cami yapılmasına vesile oldu. 1880'li yılların sonlarından itibaren bir gazete çıkarmayı düşündüyse de bu hayaline ancak 1905'de ulaştı. 1905'de ilk Tatar gazetesi olan *Nur*'u çıkardı. Bayezidov, Rusya müslümanlarının terbiye ve maarif yönünden geri kaldığının şuurunda olan bir kişi idi. Bu yüzden Tatarların kendi içlerindeki ihtilâfı bırakıp terakki ve temeddünle meşgul olmasını isterdi. 1909'dan sonra rahatsızlanan Bayezidov, 22 Nisan 1911'de vefat etti, bkz. "Ahund Atâullah Hazret Bayezidov'un Tercüme-i Hâli", *Nur*, No. 23, 1 Haziran 1911, s. 1-2; "Atâullah Ahund Hazret" (Akrabalarından birinin yazdığı hal tercümesi), *Şûra* 1911/10, s. 292-294.

dır[376]. Rızâeddin b. Fahreddin'in, bölge imamlarının 1896'da nikâh ve talâkla ilgili bir meseledeki görüşleri ile kendi değerlendirmelerine yer verdiği *Mütâlaa* (1903)[377] adlı çalışması ile *Meşhur Hatınlar* (1904)[378] isimli tanınmış Müslüman kadınlarla ilgili tabakât niteliğindeki kitabı oldukça dikkate değerdir. R. Fahreddin, bu eserini; *el-İhâta fi Ahbâri Gırnata* (M. Lisanüddin b. el-Hatip), *Tarihu İbn Haldun*, *Tarihu Devlet-i Âli Selçuk* (el-Feth b. Ali el-Bendârî el-Isbahânî), *Husnu'l- Muhazara fi Ahbâri Mısır ve'l-Kahire* (Celaleddin Suyûti), *Meşâhiru'n-Nisa* (M. Zihni Efendi)...vb. birçok kaynaktan faydalanarak[379] yazmıştır.

Kadınların hak ve hürriyetleri bir taraftan yukarıdaki eserlerde kısmen ele alınırken, diğer taraftan siyasi alanda, çok küçük de olsa, bazı gelişmeler yaşanmıştır. Bu mesele, geniş çapta, birinci defa, Rusya Müslümanlarının 1905'den itibaren girdiği bağımsızlık mücadelesinin

---

[376] A. Bayezidov'un bu Rusça eseri, *Renan'a Reddiye* (Vozrajenie na Reç Ernesta Renana, İslam i Nauka, St. Peterburg 1883) adlı eseri ile birlikte, *Tercümân-ı Hakikat* yazarı Ahmed Cevdet ve müsteşrik Madam Olga Lebedova (Gülnar Hanım) tarafından Türkçeye çevrilerek *Tercümân-ı Hakikat*'te yayımlanmış, daha sonra da, ayrı bir risâle olarak basılmıştır (1308/1891). Bu eser, latin harfleriyle günümüzde tekrar yayımlanmıştır; bkz. *İslâm ve Medeniyet*, sad. İbrahim Ural, Ank. 1993.

[377] Bkz. Fahreddin, *Mütâlaa* (İdâre-i İslâmiye-i Orenburgiyye Üzerine Alimlerimiz Tarafından Nikah Hususunda Yazılan Efkârların Hulâsası), Orenburg 1903, M.F. Gilman Kerimov Mat.

[378] R. Fahreddin, *Meşhur Hatınlar*, Orenburg 1904, M. Fatih Gılman Kerimov Mat., 446 s. (Bu eserin başlığının altında şu ibareler geçmektedir: "İslâm eserlerinde ve ehl-i İslâm arasında meşhur olan, uşandak ilim yâki mal ile kendi milletimize köp mi az mı hizmet gösteren hatınların tercüme-i halleri beyan idilen bir kitaptır". Eserin başında kadınlar hakkında yazılmış olan 43 eserin ismi verilmektedir. Sonunda ise İbn Hacer el-Askalânî ile İmam Suyûtî'nin tercüme-i halleri ile ilgili bilgiler, Peygamberimiz(s.a.v.)'in kızları, hanımları ve halalarının isimleri bulunmaktadır. Ayrıca bazı sınıflamalara gidilerek; edip, müderris, muhaddis, fakih, mutasavvıf, bahadır, padişah, müellif, zâhid, vâiz...vb. meşhur hanımların isimleriyle ilgili bir fihrist yer almaktadır).

[379] Bu kaynaklarla ilgili bilgi için bkz. R. Fahreddin, *a.g.e.*, s. 3-7.

ilk adımları olarak yaptıkları toplantılarda ele alınmıştır. Umum Rusya Müslümanlarının 13-23 Ocak 1906'da St. Petersburg'da ve 16-20 Ağustos'da Nijniy Novgorod'da yapılan toplantılarının sonucunda belirlenen Rusya Müslümanları İttifakı'nın Programı'nda kadınlara sadece seçme hakkının verildiği hususu, 18. maddeye ek olarak konulmuştur[380]. Ancak bu hususun dışında herhangi bir karar alınmamıştır. Aynı tarihlerden itibaren basılan risalelerde ve makalelerde kadınların hak ve hürriyetleri ve sosyal konumları hakkında ciddi görüşler serdedilmeye başlanmıştır.

Kadınların hak ve hürriyetleri konusunda Tatar düşüncesini kısmen etkileyen kitaplardan biri Kasım Emin'in bu konuyla ilgili olarak yazdığı meşhur iki eserdir. Onun *Tahrîrü'l-Mer'e* ve *el-Mer'etü'l-Cedîde* adlı eserleri İdil-Ural bölgesinde okunmuş ve bir tanesi yazma halinde olmak üzere, iki defa tercüme edilmiştir. Ayrıca matbûat sahifelerinde gerek bu eserin tercümesi, gerekse yazarı hakkında çeşitli yazılar yayımlanmıştır. Bölgede Kasım Emin hakkındaki ilk yazılar onun hal tercümesi konusundadır. Abdullah Battal (Taymas)'ın yazdığı bu makaleler *Vakıt* gazetesinde[381] yayımlanmıştır. Yine Abdullah Battal, ayrıca, Zâkir Kâdirî'nin tercümesini tenkit için *Şûra*'da bir kaç makale kaleme almış ve yine "*Bizde Kasım Bek Emin*" başlıklı bir yazıyı *Süyümbike* dergisinde[382] neşrettirmiştir. Kasım Emin'in eserlerinin ilk tercümesi Zâkir Kâdirî tarafından yapılarak; *Tahrîrü'l-Mer'e Yahud Kadınlarnı Esâretten Azad İtüv* (Kazan 1909) ve

---

380 Bkz. *Ağustos 1906 Nijniy Novgorod Protokolleri*, s. 6; Musa Carullah, *Islahat Esasları*, s. 224, 234 (Carullah, bu eserinde, sözkonusu toplantıda kadınların erkeklere müsavi olup olmadıkları meselesinin de tartışılmasına rağmen bir netice alınamadığını söylemektedir).

381 Bkz. A. Battal, makalelerinin *Vakıt* gazetesinin 1908 yılına ait; 318, 319, 320 ve 322. sayılarında yayımlandığını ifade etmektedir (Bkz. A. Battal, "Bizde Kasım Bek Emin", *Süyümbike* 1915/19, s. 1-5.

382 A. Battal, a.g.m., *Süyümbike* 1915/19, s. 1-5.

el-Mer'etü'l-Cedîde Yahud Yaña Kadın (Kazan trz.) isimleriyle basılmıştır. İkinci tercüme ise 1914-1916 yılları arasında Abdullah Bûbî tarafından, metin içine karışmış notlarla birlikte yapılmıştır.

Kasım Emin'in fikirleri daha çok Abdullah Bûbî ve Zâkir Kâdirî'yi[383] etkilemiştir. Musa Carullah, Rızâeddin b. Fahreddin gibi ceditçilerin, Kasım Emin'i ve iki kitabını iyi tanıdıkları ve ondan övgüyle bahsettikleri malum olmasına rağmen, savundukları benzer fikirlerde ondan ne ölçüde istifade ettikleri bilinmemektedir. Öte yandan her iki ceditçinin görüşleri bazı hususlarda Kasım Emin'inkiyle benzerlik gösterse de, gerek bu meselelerin detaylarında, gerekse diğer bazı meselelerde birçok farklılıklar arzettiği görülebilir. Bu fark özellikle, meseleleri âyet ve hadislerle delillendirme konusunda daha barizdir. Bu farktan, Musa Carullah'ın kendisi de bahsetmektedir[384].

b) İslâm'da Kadınların Konumu

Tatar ıslahcıları kadın meselesini, genel olarak, iki alanda değerlendirmişlerdir. Bunlardan birincisi; kadınların hak ve hürriyetleri ve bununla ilgili olarak toplum içindeki sosyal konumlarıdır. İkincisi ise; kadınların örtünmesi veya hicap meselesidir.

---

383 Bkz. A. Bûbî, a.g.y.; Z. Kâdirî, Kasım Emin'den tercüme ettiği her iki kitabın başına yazdığı önsözler, *Tahrîrü'l-Mer'e Yahud Kadınlarnı Esaretten Azâd İtü*, Kazan 1909, s. III-VI; *el-Mer'etü'l-Cedîde Yahud Yaña Kadın*, Kazan trz., s. III-IV.

384 Bkz. Musa Carullah, *Kur'ân-ı Kerim Âyet-i Kerimelerinin Nurları Huzurunda Hatın*, Berlin 1933, s. 8; A. Battal, R. Fahreddin'in de K. Emin hakkında çok olumlu şeyler söylediğini ifade etmektedir, bkz. A. Battal, a.g.m., *Süyümbike* 1915/19, s. 3-5.

b.1. Hak ve Hürriyetler

Hak ve hürriyetler konusu oldukça geniş bir sahayı içine almaktadır. İslâm hukukunun kadınlara verdiği temel hak ve hürriyetlerin yanında, onların sosyal hayattaki statüleri, cemaatle yapılan ibadetlere iştirakleri, eğitim ve terbiyeleri bu alan içinde değerlendirilmektedir. Bu alanda dikkati çeken ilk görüşler kadınların yaratılışı ile ilgili olarak Musa Carullah tarafından zikredilmiştir. Musa Carullah, Nisâ (4) sûresi 1. âyette zikredilen; "Allah sizi bir tek nefisten yarattı, eşini de ondan yarattı" buyruğu ile Hz. Peygamber(s.a.v.)'in; "...kadınlar eğe kemiğinden yaratıldılar..."[385] hadisinin âlimlerce yanlış anlaşıldığını iddia etmiştir. Carullah'a göre bu yanlış anlamalarda âlimlerin ilmî hatalarının yanında Yahudiliğin de etkisi vardır. Çünkü ona göre, âyette geçen ibarede kadının erkekten veya erkeğin eğe kemiğinden yaratılması anlamı yoktur, buradaki anlam; kadın ve erkeğin her ikisini de aynı nefisten yarattı demektir. Carullah âyete bu anlamı verirken, kendi metodolojisinin temel bir unsuru olan, *Kur'ân* örfünü de dikkate almaktadır. Ona göre Rûm (30)-21, Enbiyâ (21)-37, Âl-i İmran (3)-164 ve Tevbe (9)-128. âyetlerde de benzer bir durum sözkonusudur. Carullah, bu âyete yanlış anlam verilmesinin bir sebebinin sahih hadis kitaplarında geçen sahih bir hadisin yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını da ileri sürmektedir[386].

Carullah, *Buhârî* ve *Müslim*'de geçen "...Kadınlara iyi davranışta bulununuz; zira onlar kaburgalardan yaratılmışlardır, kaburgalarda da en çarpık (eğri) yer yukarı kısmıdır. Eğer sen onu doğrultmaya yeltenirsen onu kırarsın. Olduğu gibi bırakırsan da çarpık kalır. Kadınlara

[385] Buhârî, *Nikâh*, 80; Müslim, *Radâ*, 61; Dârimî, *Nikâh*, 35; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*-III, 497.

[386] M. Carullah, *Uzun Günlerde Rûze*, s. 23-27; *Kavâid-i Fıkhıyye*, s. 210-211.

karşı iyi davranınız" hadisinin ibarelerindeki benzeri bir yanlış anlamaya dikkat çekmekte ve hadiste ince bir mecaz bulunduğunu söylemektedir. Carullah, Hz. Peygamber(s.a.v.)'in burada, kadınların zarif ve nâzenîn varlıklar olduklarını, bu sebeple onlara güç ve kuvvetle muamelenin onları kıracağını vurguladığını zikretmekte ve bu sebepten hadisin, zahirî anlamıyla anlaşılamayacağını iddia etmektedir. Ona göre, buradaki mecaz, tıpkı; "insanlar aceleden yaratılmışlardır" Enbiya (21)-37, ve "Allah sizi zayıflıktan yarattı" Rum (30)-54 âyetlerindeki mecaz gibidir. Dolayısıyla Carullah'a göre, bu âyetler nasıl anlaşılıyorsa, hadis de o şekilde anlaşılmalıdır[387].

Kadınların yaratılışı ile ilgili bu yeni fikir Musa Carullah'dan hemen sonra Rızâeddin Fahreddin idaresindeki *Şûra* dergisinde de ele alınmış ve dergi idaresi bu görüşleri içeren bir yazıyı Mısır'da yayımlanan *Türk* gazetesinden iktibas ettiği[388] gibi, bu konu ile ilgili okuyucularından gelen sorulara Carullah'ın görüşleriyle aynı çizgide cevaplar vermiştir. Dergi idaresi, Nisâ (4)-1'de geçen ibarenin, kadının, Hz. Âdem'in kendisi ile bir cinsten, yani aynı nefisten yaratılmış olduğu anlamını taşıdığını ifade ederken, yukarıda bahsedilen hadis metni ile ilgili olarak da, tıpkı Carullah gibi, hadisde mecaz ve kinâye olduğunu belirtmektedir. *Şûra*, burada, Carullah'tan farklı olarak, hadisin yine *Buhârî* ve *Müslim*'de geçen bir başka rivayetini delil getirmekte ve bu rivayetteki, "kadın kaburga kemiği gibidir, düzeltmeye kalkarsan kırarsın..." ibarelerinden mecaz ve kinâyenin daha açık bir şekilde anlaşılacağı görüşünü dile getirmektedir. Hatta, *Şûra* idaresi, kadının kaburga kemiğinden yaratılmasıyla ilgili görüşün tıbba da aykırı olduğu görüşünü

---

[387] *Aynı yer.*

[388] Yazarı belli olmayan bu yazı için bkz. "Din mi Hurâfât mı?" (Derginin, "Müslümanlarının Rûhani Hastalıkları ve Anın Sebepleri-II" başlığı altında açtığı köşede yayımlanmıştır), *Şûra* 1912/21, s. 650-651.

seslendirmekte ve bu yanlış görüşün *Tevrat*'ın Tekvin bölümünün 2. Bab'ında(21-22. âyetler) yer aldığını, dolayısıyla Yahudilikten, geçtiğini öne sürmektedir[389]. Bu görüşleri, detaylı olmamakla birlikte, zikreden ve savunan bir başka ıslahcı yazar da Abdullah Bûbî'dir[390].

Tatar ıslahcılarının aynı çerçeve içinde ele aldıkları diğer bir mesele kadınların toplum içindeki statüleri ve eğitimleridir. Onlar bu konuyu, kadınların temel hak ve hürriyetleri çerçevesinde değerlendirmektedirler. Bu konuya kitaplarında yer vermemesine karşılık, kendi kızlarına ilim ve dil öğrenmeyi tavsiye etmiş ve kızı Âliye'yi ilim sahibi bir hanım olarak yetiştirmiş olan Mercânî'nin[391] kadınların eğitim hakkını savunan ilk ıslahcı olduğu söylenebilir. Bu konuyu geniş bir şekilde değerlendiren ilk şahıslardan birisi ise Musa Carullah olmuştur. Carullah, İslâm'ın kadına verdiği hakların ulema ve toplum tarafından elinden alındığını ve âdeta insanlık bakımından erkeklerden daha aşağı bir konuma itildiğini dile getirmektedir. Kadınların, gerçekte, hukûkî açıdan eşit olduklarını söyleyen Carullah, "medenî, içtimâî, edebî, siyasî ve dinî" hakların hepsinin hanımlar için de mevcut olduğunu zikretmektedir. Dolayısıyla Carullah, kadınların eğitim haklarına da atıfta bulunmakta ve İslâm dün-

---

389 Bkz. "Murâsele ve Muhâbere", *Şûra* 1912/9, s. 279; "Murâsele ve Muhâbere", *Şûra* 1912/23, s. 730-731; "Murâsele ve Muhâbere", *Şûra* 1915/6, s. 188-189 (Burada Araf/173. âyette geçen ibarelerin, Hz. Âdem'in kaburgasından bütün zürriyetleri çıkardı anlamına gelmeyeceğine işaret edilmektedir); *Şûra* idaresinin zikrettiği *Tevrat*'ın Tekvin bölümünde geçen (2/21-22) ibareler aynen şöyledir: "Ve Rab Allah adamın üzerine derin uyku getirdi ve o uyudu; ve onun kaburga kemiklerinden birini aldı ve yerini etle kapladı; ve Rab Allah, adamdan aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaptı ve onu adama getirdi", *Kitab-ı Mukaddes*, İst. 1988, s. 2.

390 A. Bûbî, *a.g.y.*, vr. 170(a).

391 Bkz. Ş. Şeref, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 119; Yakup Halîlî, "Şehâbeddin Mercânî Hazretleri"; A. M. Çığtay, "Şehâbeddin Mercânî Hakkında Fikirler"; Şerif Hüseyinov, "Şihâb Hazret", *Süyümbike* 1915/6, s. 6-7; 15-19; 20-23 (Bu üç makale de *Süyümbike* dergisinin Ş. Mercânî'nin anısına çıkardığı özel sayı içinde yer almıştır).

yasının mevcut kötü durumunun en önemli sebeplerinden biri olarak, kadınların temel hak ve hürriyetlerden yoksunluğunu ve cahil bırakılmasını göstermektedir[392].

Carullah, kadınların hukûkî eşitliğine velâyet bahsinden bir de delil getirmektedir. Ona göre, velâyette, esas olarak, ehliyet ve ehakkiyet(haketme)'e bakılmaktadır. Sadece ehliyeti ön plana çıkaranların kadınla erkek arasında hukûkî bir eşitsizlik varmış gibi gösterdiklerini söyleyen Carullah, İslâm hukukunda bazı hususlarda erkeğe öncelik tanınıyormuş gibi görülmesinin de ehliyetin değil "ehakkiyet" prensibinin dikkate alınmasından kaynaklandığını iddia etmektedir. Carullah, bu görüşden hareketle, erkeğin, hukûkî üstünlüğünün sözkonusu olmadığını, aksi takdirde çocuk terbiyesi ve hıdânede, ehakkiyet kadından yana olduğu için, kadının öncelikli olmasının da onun üstünlüğünü gündeme getirmeyeceğini savunmaktadır[393]. Dolayısıyla, ona göre, velâyette de bir eşitlik sözkonusudur.

Tatar ceditçiliğinin önemli isimlerinden Rızâeddin Fahreddin de, tıpkı Carullah gibi, kadınların haklarının ellerinden alındığından şikâyet etmektedir. O, bir memleketin ıslah ve terakkisini kadınların eğitim ve terbiyesine bağlamaktadır. Geçmişteki ilim sahibi kadınlardan örnekler de veren R. Fahreddin, büyük müctehidlerin yetişmesinde de eğitimli ve terbiyeli kadınların fonksiyonunun bulunduğuna[394] işaret etmektedir. Rızâeddin b. Fahreddin, kadınların camilere, ilim meclislerine, okullara gitmelerinin, siyasi ve sosyal işlere karışmalarının İslâm hukukunun kendilerine verdiği en tabii haklar olduğunu söylemektedir. Bu hakların selef döneminde en iyi bir şekilde kullanıldığına işaret eden R. Fahreddin, selef döne-

---

[392] M. Carullah, *Şeriat Esasları*, s. 40; *Halk Nazarına*, s. 72-73; *Mülâhaza*, s. 42-44; *Uzun Günlerde Rûze*, s. 203-204.

[393] M. Bigiyef, "Balalar Terbiyesi Analarga", *Ülfet*, 1906/4, s. 6-8.

[394] R. Fahreddin, *Meşhur Hatınlar*, s. 412-417.

minden sonra ibrenin tersine döndüğünü ve kadınların ikinci sınıf vatandaş konumuna itildiklerine dikkat çekmektedir. R. Fahreddin, kadınların, fitne bahanesiyle, camilere dahi gitmelerinin engellendiğini vurgularken, onların gerek camilere gidip vaaz ve nasihat dinlemelerinin, gerekse eğitim kurumlarında okuma yazma ve ilim öğrenmelerinin İslâm'ın temel emri olduğunu[395] dile getirmektedir.

Rızâeddin b. Fahreddin'in en çok üzerinde durduğu hususlardan birisi kadınların eğitim ve ibadet haklarıdır. O, ısrarla, kadınları; okuma yazmadan, okullara ve mescidlere gitmekten menetmenin yanlışlığını vurgulamakta, hatta bu konuda hadisler zikretmektedir. Rasullah dönemini örnek gösteren R. Fahreddin, o dönemlerde kadınların; Cuma namazlarına, cemaat namazlarına, vaazlara, ilim meclislerine katıldıklarını ve hatta şüpheye düştükleri hususlarda cemaat içinde halifelere şüphelerini arzettiklerini, misâlleriyle anlatmaktadır[396]. Bununla ilgili olarak *Buhârî, Müslim* ve *Ebû Davud*'un zikrettiği "Allah'ın hatun kullarını Allah'ın mescidlerinden menetmeyiniz" hadisini[397] de delil getiren R. Fahreddin, sözkonusu hadisi, *Cevâmiu'l-Kelim Şerhi*'nde detaylı bir şekilde yorumlamaktadır.

---

395 Bkz. R. Fahreddin, *Dinî ve İçtimâî Meseleler*, s. 158-164; *Cevâmiu'l-Kelim Şerhi*, s. 295-297.

396 Bkz. R. Fahreddin, *Dinî ve İçtimâî Meseleler*, s. 161-163; *Cevâmiu'l-Kelim Şerhi*, s. 334-344; R. Fahreddin geniş bir şekilde yorumladığı bu bahsi, adı geçen bu kitabı basıldığı sıralarda, *Şûra*'da da yayımlamıştır, bkz. Fahreddin, "Hatınların Mescidlerge Yürüvleri", *Şûra* 1916/21-22, s. 501-504, 524-526. R. Fahreddin, *Cevâmiu'l-Kelim Şerhi*'nden *Şûra*'ya iktibas ettiği bu makalenin sonunda Hacıtarhan (Astrahan)'dan Salih Abdülhalikoğlu Âlimbekov isimli bir âlimin aynı konudaki görüşlerine yer vermektedir. Bu âlimin görüşleri de hemen hemen onunki ile aynıdır, bkz. *Şûra* 1916/22, s. 526.

397 Buhârî, *Cuma* 13; Müslim, *Salât*, 136; Ebû Davud, *Salât* 52; R. Fahreddin, *Cevâmiu'l-Kelim Şerhi*, s. 334-344.

Allah'ın haram etmediği bir şeyin, zaten, Rasûlü tarafından haram edilemeyeceğini de belirten R. Fahreddin, İslâm'ın ilk dönemlerinde mevcut olan bu hak ve hürriyetlerin "fitne korkusu" bahanesiyle ortadan kaldırıldığını ifade etmektedir. Bu tedbirin, herhangi bir şer'î dayanağının bulunmadığını, bir ictihadla ortaya çıktığını, ancak bu ictihadın asırlar boyu devam ettirilmesinin yanlış olduğunu ileri süren R. Fahreddin, sözkonusu fikri savunanların getirdikleri delilleri de zikretmekte ve bunlara ayrı ayrı cevaplar vermektedir. Hatta o, İslâm tarihinde kadınların mescidlere gitmeleri ile ortaya çıkmış bir fitneye rastlanmadığını da ilave etmektedir[398]. Burada R. Fahreddin'in dikkati çektiği önemli bir husus da, kadınların bahsi geçen hak ve hürriyetlerinin ellerinden alınmasının getirdiği olumsuz sonuçlardır. O, kadınların bu yasağa maruz kalmalarının, din ve ahlâk ilminden, terbiyeden ve cemiyet adâbından uzak kalmalarına sebep olduğunu ifade ederken, ilginç bir iddiada bulunarak, kadınların "mescitlere gitmelerinde şayet fitne korkusu varsa, gitmemelerinde kesin fitne vardır"[399] demektedir.

R. Fahreddin'in bu konuyu sık sık gündeme getirmesinin bir sebebi, aynı meselede Tatar toplumunda yaşanan sıkıntıdır. İkinci bir sebebi de; kendisinin başında olduğu, *Şûra* dergisine sık sık kadınların okuma yazma öğrenmemeleri ve mescidlere gitmemeleri gerektiği konusunda hadislerin bulunduğu ve bunun doğru olup olmadığı yönünde sorular gelmesidir. Bu sorulara, R. Fahreddin'in yukarıda zikredilen görüşleri çerçevesinde, bazen kısa, bazen uzun cevaplar verilmektedir. *Şûra* idaresinin verdiği cevaplarda, bahsedilen hadislerin sahih olmadığı gibi, bir haramlığın da kesinlikle mümkün bulun-

---

[398] R. Fahreddin, *Cevâmiu'l-Kelim Şerhi*, s. 336-343; a.g.m., *Şûra* 1916/21-22, s. 502-503, 524-525.

[399] *Aynı Yer.*

madığının[400] altı çizilmektedir. R. Fahreddin, aynı meselelerden veya buna delil olabilecek olaylardan *Cevâmiu'l-Kelim Şerhi*'nde de sık sık bahis açmaktadır[401].

Kadınların mescitlere gitmeleri ve cemaatle namaz kılmaları meselesi Tatar kamuoyunda 1916'da tekrar alevlenmiştir. Bunun en önemli sebeplerinden birisi, meşhur Akçurinlerden Meryem b. Temirpulat'ın Hac ziyaretinden sonra Ufa'daki Birinci Mescit'te çevresindeki kadınlarla cemaatle namaz kılmasıdır. Onun bu hareketi bölgedeki bazı kadimci ulemanın tepkisini çekmiş ve yeniden bir tartışmanın başlamasına sebep olmuştur[402]. Bu meseleyi dergisinin sayfalarında gündeme getiren Alimcan Barûdî, Meryem Hanım'ın tarafını tutarak kadınların mescitlere gitmelerinin ve cemaatle namaz kılmalarının önünde dinî bir engel bulunmadığını ifade etmektedir. Barûdî, İslâm'ın ilk asırlarında kadın ve erkeklerin birlikte mescide gittiklerine, ancak sonraki dönemlerde bunun hoş karşılanmadığına işaret etmektedir.

Kadınların hak ve hürriyetleri konusunda, diğer Tatar ceditçileri de hemen hemen Musa Carullah ve Rızâeddin b. Fahreddin'in görüşleriyle aynı çizgidedir. Bunlardan Abdullah Bûbî, Kasım Emin'in kitaplarında zikrettiği görüşleri tasvip ederken, diğer iki ceditçi gibi, *Kur'ân* ve sünnete ve selef dönemine atıfta bulunmaktadır. Onun görüşleri, esas olarak, toplumun yarısını teşkil eden ve çocukları terbiye eden hatunların başta eğitim hakları olmak üzere, İslâm'ın verdiği hak ve hürriyetlere kavuşmalarında düğümlenmektedir.

---

400 Bkz. "Murâsele ve Muhâbere", *Şûra* 1911/23, s. 733; *Şûra* 1913/5, s. 153-155; *Şûra* 1915/1, s. 125; *Şûra* 1915/6, s. 186-188.

401 Bkz. R. Fahreddin, *a.g.e.*, s. 173, 441-442, 115-116, 166-169.

402 Bkz. Alimcan Barûdî, "Hatunlarda Mescit Namazı", *el-Din ve'l-Edeb* 1916/13, s. 357-361. Barûdî'nin bu yazısında dönemin kadimci yayım organı *Din ve Maişet*'te yer alan tepkilere cevap olarak Hasan Akçurin'in *Din ve Maişet* redaktörüne yazdığı mektuba da yer verilmektedir.

Abdullah Bûbî'nin dikkati çeken görüşlerinden birisi, kadınların en tabii hak ve hürriyetlerinin kendilerine verilmediği veya bu konuda yeni tedbirler alınmadığı takdirde de bunun ya Rusya ya da Avrupa vasıtasıyla topluma sirayet edeceğini belirtmesidir. O, böyle bir durumda yabancı ahlâk ve âdetlerin de girebileceği tehlikesine işaret etmektedir[403]. Esasında Bûbî, burada, toplum hayatındaki değişimin zorunluluğuna işaret etmektedir. Bûbî, zaman zaman Rusya'daki kadınların birtakım haklara ne zaman kavuştukları ile ilgili bilgiler vermekte ve hatunlar konusunda Tatar ceditçileri içinde Avrupa ve Rusya çizgisini taklid edenlerin bulunduğunu söylemektedir[404]. Abdullah Bûbî'nin dışında Abdürreşid İbrahim, Zâkir Kâdirî ve genç ıslahçılardan Abdülhamit Müslimî ile Şah Kemal Sâlî, Rusya Müslümanlarının terakkisi için, kadınların hak ve hürriyetlerini yeniden almalarının şart olduğu üzerinde durmaktadırlar. Onlara göre sözkonusu hak ve hürriyetler için yeni kanunlar yapmaya gerek yoktur, bunlar dinin kendisinde mevcut olan haklardır[405].

---

[403] Abdullah Bûbî, *Kadınlar*, yazma, vr. 132(a)-133(a).

[404] A. Bûbî, *a.g.y.*, vr. 895b)-90(a), 108(b)-111(b), 127(b)-129(b), 161(a), 198(a)-198(b), 205(a)-206(a), 209(a)-211(a).

[405] Bkz. Abdürreşid İbrahim, *Mir'ât Yâki Közgi*, 2. cüz, St. Peterburg 1900, İ. M. Boraganskiy Mat., s. 14-22; Zâkir Kâdirî, *Kızlar Dünyası*, Kazan 1911, V. Z. Yeremiyev-A. Şaşabrin Mat., s. 2-34; Z. Kâdirî, *Hatın Kız Meselesi*, Ufa 1915, Turmış Mat., s. 24-29, 38-48; Abdülhamit Müslimî, "Hürriyet", *Süyümbike* 1914/3, s. 10-12; 1914/4, s. 17-19; 1915/9, s. 16-19; Şah Kemal Sâlî, "İslâm Nazarında Hatın Kız I-IV", *Şûra* 1916/5-6-7, s. 118-119, 142-143, 171-174 (Şah Kemal Sâlî, *Şûra*'da kaleme aldığı makalesinde hanımların önüne çıkarılan yasaklarda kullanılan "fitne korkusu" gibi hususların âyetlerin ve hadislerin esas anlamlarını sınırlayamayacağını söylemekte ve havf-i fitne konusunda Muhyiddin İbn Arabî'nin fakihlere getirdiği tenkitlerinde haklı olduğunu ifade etmektedir. Avrupalıların kadın konusunda müslümanlara getirdikleri eleştirilerde haksız davrandıklarını da söyleyen Sâlî, müslümanlardaki davranışlarla *Kur'ân* ve sünnetin esas prensiplerinin birbirine karıştırılmaması gerektiğini ilave etmektedir).

Kadınların hak ve hürriyetleri çerçevesinde birden fazla kadınla evlilik (taaddüd-i zevcât) meselesi üzerinde de kısaca durmak gereklidir. Bu konuda Tatar ceditçilerinin genel kanaatleri *Kur'ân*'da geçen birden fazla kadınla evliliğin bir emir değil, sadece, zaruret anlarında başvurulması gereken bir husus olduğu şeklindedir. Ancak, onlar, bu durumlarda bile âyetin hem adaletle davranma şartını getirdiğini, hem de tek kadınla evliliği teşvik ettiğini[406] belirtmektedirler. Onlara göre, zaruretlerin olmadığı veya zaruretlerin mevcut olup da adalet şartının yerine getirilmesinden korkulan durumlarda birden fazla kadınla evlenmek uygun değildir. Bu görüşleri Abdullah Bûbî, R. Fahreddin gibi ceditçilerin yanında Musa Carullah da savunmuştur. Musa Carullah, Birinci Umûmî Rusya Müslümanları Kongresi'nde kadın haklarıyla ilgili bir rapor sunmuş ve bu raporda birden fazla kadınla evlenmenin yasaklanmasını da istemiştir[407].

b.2. Hicap

Tatar ceditçileri arasında hicap kavramı hem yüz örtüsü, yani peçe anlamında hem de yüz haricindeki baş örtüsü anlamında kullanılmıştır. Kavramın bu geniş anlamından yola çıkan ceditçiler, İslâm'ın emrettiği "hicab"ın

[406] Abdullah el-Mahdûmî [Bûbî], *Taaddüd-i Zevcâtı Hıfzı's-Sıhhate Tatbik*, Orenburg 1901, Gilman İbrahimoğlu Kerimov Mat., s. 3-20; *Kadınlar*, yazma, vr. 142(a); R. Fahreddin, *Cevâmiu'l-Kelim Şerhi*, s. 44; Abdürreşid İbrahim, *Mir'ât Yâki Közgi*, 12. cüz, s. 14-15; 13. cüz, s. 4-7; *Şûra* 1913/18, s. 567-568.

[407] A. Bûbî, *a.g.e.*, s. 4-7; a.g.y., vr. 142(a); R. Fahreddin, *a.g.e.*, s. 44; *Bütün Rusya Müslümanlarınıñ 1917'nçi Yılda 1-11 May'da Meskev'de Bulgan Umûmî İsyezdiniñ Protokolleri*, Petrograd 1917, Emanet Mat., s. 354-385 (Bu kitap bundan sonra *1917 Moskova Protokolleri* adıyla geçecektir). (Bu kitabın sadeleştirilmiş nüshası için bkz. *Rusya'da Birinci Müslüman Kongresi*, haz. İhsan Ilgar, Ank. 1990, Kültür Bak. Yay., Sevinç Mat., s. 379-433).

yüz örtüsünü içine almadığı konusunda hemfikirdirler[408]. Ceditçilerin en önemli isimlerinden Musa Carullah bu konuyu geniş bir şekilde izah etmektedir. Musa Carullah, hicap kavramının Arap dilindeki beş ayrı türüne işaret etmekte ve bunların isimlerini ayrı ayrı vermektedir. M. Carullah'a göre, hicap şu anlamlarda kullanılmaktadır:

1. Yüzün tamamını örterse, "burku'" veya "kınâ'",
2. Bir göz açık kalacak şekilde örterse, "nikâb",
3. Gözler açıkta ve burun örtülü ise, "lifâm",
4. Hicap ağız üzerinde ise, "lisâm",
5. Yüzü hiç örtmüyorsa, "himâr", "nasîf", "mukanna' (veya "mikna'", "cilbâb", "mi'cer" veya "ridâ" (milhafe ve mülâe de eş anlamlıdır)". Burada beşinci kısımda geçen "himâr"ın, boyun ile başı örten şekline denildiği, "nasîf" ve "mukanna'"ın ise himârın biraz daha büyüğü olduğu ifade edilmektedir. Yine aynı kısımda geçen "cilbâb"ın, baş, boyun, omuzlar ve göğüsleri örtmek anlamında kullanıldığı, "ridâ" veya onunla eş anlamlı olan "milhafe" ve "mülâe"nin de bütün başı, boyunu, bedenin çoğunu örttüğü durumlarda kullanıldığı[409] belirtilmektedir.

Hicabın çeşitli kullanımlarını dile getiren Carullah, bunların her birinin Araplar arasında eskiden beri mevcut olduğunu da eklemektedir. Carullah, bunların, dolayısıyla da yüz örtüsünün, hürlüğün ve şerefin bir göstergesi olarak ziynet şeklinde kullanıldığına ve önemli günlerde (ölüm, düğün...vb.) yüz örtüsünün terk edildiğine işaret ederek, Arap şiirinden buna delil getirmektedir[410].

---

[408] Musa Carullah, "Ahbâr", *Ülfet*, 22 Kasım 1906, No. 48, s. 6-7; *Kalender*, "Vakıt 'ın Bize İrşâdâtı", *Ülfet*, 29 Aralık 1906, No. 53, s. 2-3; M. Carullah, *Mülâhaza*, s. 43-44; A. Bûbî, *Kadınlar*, vr. 85(a)-(b); 213(a)-220(a); *Asrı'l-Cedid*, 1906/5, s. 291; R. Fahreddin, *Dinî ve İçtimâî Meseleler*, s. 164-166.

[409] Bkz. M. Carullah, *Şeriat Esasları*, s. 17-18.

[410] M. Carullah, *a.g.e.*, s. 18.

Carullah, buradan hareketle, *Kur'ân*'da iki tür hicabın bulunduğunu söylemektedir.

Bunlardan ilkinin, yüz ve el dışındaki bir örtüyü emrettiğini, yüz örtüsünü şart kılmadığını söyleyen Carullah; Nur sûresi 31 ve Ahzab sûresi 59. âyetlerde geçen[411] "himâr" ve "cilbâb" kelimelerini buna delil olarak getirmektedir. İkincisinin ise, Ahzab sûresi 53. âyetteki[412] "hicab" olduğunu, bunun ise bir çeşit "ihtiram hicabı" anlamına geldiğini iddia etmektedir. Carullah, bu âyette geçen "hicab"ın yüz örtüsünü emrettiğini söylemenin mümkün olmadığı, aksi takdirde diğer iki âyetin mensuh olması gerekeceği görüşündedir. Ona göre bu âyet, kadınların "hukukları, hürmetleri ve şerefleri"ne riayet etmeyi, onlara ihtiram etmeyi anlatmakta ve bunun erkeklerin hicabı olduğuna işaret etmektedir[413].

Dolayısıyla âyette geçen "hicap", ona göre, beden ve yüzle ilgili şeklî bir örtüyü değil manevî bir örtüyü, yani saygınlığı ifade etmektedir. Burada Carullah, âyetin erkeklere hitap ettiği, yani onların hanımlara hürmet gös-

---

[411] Nur (24)/31:"Mümin kadınlara söyle: Gözlerini (harama bakmaktan) korusunlar, namus ve iffetlerini esirgesinler. Görünen kısımları müstesnâ olmak üzere, zinetlerini teşhir etmesinler. Baş örtülerini yakalarının üzerine (kadar) örtsünler....". Ahzab (33)/59: "Ey peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve müminlerin kadınlarına (bir ihtiyaç için dışarı çıktıkları zaman) örtülerini üstlerine almalarını (vücutlarını örtmelerini) söyle. Onların tanınmaması ve incitilmemesi için en elverişli olan budur. Allah, çok bağışlayan, çok esirgeyendir".

[412] Ahzab (33)/53: Ey iman edenler! Bir yemek için size izin verilmiş olması hâli müstesnâ, Peygamber'in evlerine girmeyin. (Yemeğe çağrılıp da girdiğiniz vakit de) yemek kabını gözetlemeyin. Davet edildiğiniz vakit girin. Yemeği yediğinizde hemen dağılın. (Yemekten sonra) sohbete dalmayın. Çünkü bu hareketiniz Peygamber'i üzüyor, fakat o, (size bunu söylemekten) utanıyordu. Ama Allah, hakkı söylemekten çekinmez. Peygamber'in hanımlarından bir şey istediğiniz zaman perde arkasından isteyin. Bu, hem sizin kalpleriniz, hem de onların kalpleri için daha temiz bir davranıştır. Sizin Allah'ın Resûlünü üzmeniz ve kendisinden sonra onun hanımlarını nikâhlamanız aslâ câiz olamaz. Çünkü bu, Allah katında büyük (bir günah)tır".

[413] M. Carullah, *a.g.e.*, s. 20-22.

termelerini istediği görüşünü savunmaktadır. Onun şu ifadeleri bu görüşünü açıkça ortaya koymaktadır:

"Hatunlarda yüz perdesi değil, belki şeref hicabı, iffet hicabı, namus perdesi, kibir ridâsı, edep libâsı, azamet sîmâsı bulunmak lâzımdır. Şu faziletlerin birini hatun hâiz olur ise, yüz perdesi câiz olmaz, belki yüz açu farz olur. Çünkü yüz perdesi ahlâkın, edebin, aklın, ihtiyarın inhitâtına sebebdir"[414].

Netice olarak söylemek gerekirse, Carullah'ın düşüncesinde hicap iki türlüdür. Bunlardan birincisi, baş ve boyunun örtüldüğü yüzlerin örtülmediği hicap, ikincisi de kadınların saygınlıklarıdır. O dönemde Araplarda mevcut olan yüz örtüsü ise, onun nazarında, âyette emredilmemiştir, ancak bu, tamamen neshedilmeyip; zamana, mekâna, içtimâî şartlara, örf ve âdetlere[415] bırakılmıştır.

Musa Carullah'ın hicap hakkındaki bu görüşleri, onunki kadar detaylı olmasa da Rızâeddin Fahreddin ve Muhammed Hanefî Muzaffer tarafından da savunulmaktadır. Rızâeddin Fahreddin de yüz örtüsünün İslâm'ın emri olmadığını, sonraki fakihlerin fitne korkusu bahanesiyle yüz örtüsünü dine soktuklarını ifade etmektedir. R. Fahreddin, ihramda iken kadınların yüzlerini örtmemelerini bu görüşüne delil olarak getirmektedir[416]. Muhammed Hanefî Muzaffer ise, Rızâeddin Fahreddin ile aynı konuya temas etmekte ve İslâm'ın ilk dönemlerinde ne "fitne korkusu" ne de "zamanın bozulması" diye bir hususun söz konusu olduğunu belirtmektedir. Kadınların ilk dönemlerde misafir karşılamadan savaşa kadar her zaman toplumun içerisinde faal olarak yer aldığının üzerinde duran Muhammed Hanefî Muzaffer'in tek istediği

[414] M. Carullah, *Mülâhaza*, s. 44.
[415] M. Carullah, *Şeriat Esasları*, s. 16-17, 23.
[416] R. Fahreddin, *Dinî ve İçtimâî Meseleler*, s. 164-166.

Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemini örnek almaktır[417]. Hicabın İslâm'dan önce de var olduğu konusunda M. Carullah ve R. Fahreddin aynı görüştedir. Zâkir Kâdirî ve Âlimcan Barûdî ise peçe anlamındaki hicabın, İslâm'dan önce olmadığını söylemektedir. Ancak her ikisi de bu görüşleri için tutarlı bir dayanak zikretmemektedirler[418]. Yine, *el-Asru'l-Cedid*'de çıkan bir makalede de yüz örtüsünün cahiliyette olmadığı[419] belirtilmektedir. Bu yazıda da herhangi bir delil zikredilmemektedir. Dolayısıyla Carullah ve Fahreddin bu konuda haklı gözükmektedir.

Gerek Carullah, gerekse Fahreddin'in, hem hicap konusunda hem de genel olarak kadın hakları konusunda en çok başvurdukları kaynak Muhyiddin ibn Arabî'nin *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*'sidir. Her iki ceditçinin ıslahcı görüşlerinin genelinde olduğu gibi kadın meselesinde İbn Arabî'nin önemli tesiri vardır. Yukarıda bahsedildiği gibi[420], genç ceditçilerden Şah Kemal Sâlî'de de aynı şekilde İbn Arabî'nin etkisi görülmektedir.

Tatar ceditçilerinin bu çabaları bazı olumlu sonuçlar verdiyse de, Bolşevik devrimi, uyanış hareketinin bütününe engel olmuştur. Sözünü ettiğimiz olumlu gelişmelerden ilki 24-27 Nisan 1917'de Kazan'da kadın kurultayının toplanmasıyla gerçekleşmiştir. Bu kurultayda kadınlar, ortaklaşa aldıkları 10 maddelik kararlar manzûmesinde, ana tema olarak, kadınların erkeklerle eşit olduğu ve taaddüd-i zevcâtın, insanlık ve adalete aykırı olduğundan, bitirilmesi gerektiği fikrine varmışlardır. Kadınlar, kendi seçtikleri temsilcilerle birlikte bu kararları 1-11 Mayıs 1917'de Moskova'da toplanan Umûm Rusya

---

[417] Muhammed Hanefî Muzaffer, "Hatunlar Meselesi", *el-Din ve'l-Edeb*, 1917/11-12, s. 272-280.

[418] Z. Kâdirî, *Hatın Kız Meselesi*, s. 21; Âlimcan Barûdî'ye ait olan imzasız makale "Hatınlarda Hicab (Perde)-Bâbü't-Takrîz", *el-Din ve'l-Edeb*, 1906/10, s. 311-317.

[419] Bkz. Bir İmam, "Hicab Meselesi", *el-Asru'l-Cedid*, 1906/12, s. 591-593.

[420] Bkz. 584. dipnot.

Müslümanları Kurultayı'na iletmişlerdir. Moskova'daki kurultayda kadınların temsilcisi olarak konuşan İlhamiye Hanım ve Fatma Hanım Kulahmet, bahsi edilen kararları kurultaya sunmuşlardır. Olumlu gelişmelerin ikinci önemli safhası Moskova toplantısıdır. Bu toplantının başkanlık divanında Selime Yakubova, 12 kişiden birisi olarak yer alırken ayrıca bir "hatun kız meselesi seksiyonu" oluşturulmuş ve toplantıda görüşülecek 14 önemli meseleden altıncısı kadınların hak ve hürriyetlerinin tartışılması olmuştur[421].

c) 1917'deki Çabalar

Moskova kurultayında kadın meselesindeki müzakerelere iki hanım temsilcinin raporlarının dışında, Musa Carullah da bir raporla katılarak kadınla erkeğin, İslâm nazarında, eşit haklara sahip olduğunu beyan etmiştir. Ancak onun raporu, kayda geçirilmediği için, kurultayın basılan tutanakları arasında yer almamıştır. Yapılan müzakereler oldukça tartışmalı bir ortamda geçmişse de kadınların kendi aralarında daha önceden yaptıkları kurultayın kararları, Musa Carullah'ın da özel çabasıyla, bu kongrede de aynen kabul edilmiştir. Kabul edilen kararlar arasında en dikkati çekenleri; kadın ve erkeğin, her türlü siyasal ve sosyal haklarda eşit kılınması, seçme ve seçilme hakkının verilmesi, kadının boşanma hakkının nikâh defterine kaydedilmesi, 16 yaşından küçük kızlara nikâh kıyılmasının engellenmesi ve taaddüd-i zevcâtın, insanlık ve adalete aykırı olduğundan, kesin olarak kaldırılmasıdır. Bir gün sonraki oturumda, içlerinde Hasan Atâ Abeşî, Keşşaf Tercümânî gibi ceditçilerin de bulunduğu, tüm Rusya Müslümanları genelinden, iki yüzden

---

[421] Bu konu detaylı olarak 1-11 Mayıs 1917'de Moskova'da yapılan kurultayın yayımlanmış zabıtlarında yer almaktadır, bkz. *1917 Moskova Protokolleri*, s. 354-385.

fazla imamın imzasıyla, alınan kararlardan ikisi hakkında muhalefet şerhi konmuştur. İtiraz edilen iki madde ise; kadının siyasi ve sosyal haklardaki mutlak eşitliği ile taaddüd-i zevcâtın yasaklanmasıdır. Bu iki maddeyi kabul etmeyen muhalifler, maddelere şu düzeltmenin getirilmesini istemişlerdir: "Şeriatın sınırladığı hakların dışında kalan her sosyal ve siyasi haklarda kadın erkekle eşittir ve taaddüd-i zevcât hususundaki suistimal bitirilsin"[422].

Muhalefet şerhine rağmen kabul edilmiş olan bu kararlar daha önceden Ocak ve Ağustos 1906'daki toplantılardan daha ileri bir merhaleye gidildiğini göstermiştir. Çünkü o yılki toplantıda, yukarıda konunun başında da bahsedildiği gibi, burada görüşülen hususların benzerleri görüşülmüş, ancak, kadınların sadece seçme hakkı kabul edilmişti. Üstelik 1917 Moskova toplantısında İslâm tarihinin ilk hanım kadısı olarak meşhur ceditçi Abdullah Bûbî'nin kızkardeşi Muhlise Hanım Bûbî (ö. 1937)[423] seçilmiştir[424]. Bu toplantı sırasında iki önemli ceditçi ismin, Keşşaf Tercümânî ile Hasan Atâ Abeşî'nin, kadın hakları

---

[422] *Aynı yer.*

[423] Muhlise Bûbî, 21 Şubat 1869 yılında Vyatka bölgesinde Sarapul'a bağlı İj-Bûbi köyünde doğdu. Babası Abdülallam Hazret'den tahsil gördü, ayrıca bazı meşhur ilim sahiplerinden istifade etti. 1898'den itibaren Bûbi köyündeki Kızlar Medresesi'ni idare etti ve dersler verdi. 1910-1912 tarihindeki Bûbî olaylarından sonra Troitski'ye geçti ve orada Yavuşevlerin kızlara mahsus Medrese-i Ayniye'sinde Ulûm-ı Arabiye dersleri verdi. 1917'de Orenburg Müftülüğü'ne kadı seçildi, 1918'de ve sonraki nedvelerde tekrar kadı seçildi. 1919'da Orenburg Müftülüğü'nde imtihan edilerek muallimelik ve kızlar medresesinde müderriselik derecesini aldı. Muhlise Bûbî, 1887'de Mevlevî Celaleddin Ahmedcanoğlu ile evlenmişse de pek olumlu bir evliliği olmadı, kısa sürede eşinden ayrıldı ve 1917'de resmen boşandı. Muhlise Bûbî, Bolşevik devrimi sonrasında Ufa'da yayımlanan(1924-1927) *İslâm Mecellesi*'nde yazılarını yayımladı. 1937'de suçlanarak hapse atıldı ve o sıralarda öldürüldü, bkz. R. Fahreddin, *Mahkeme-i Şer'iyyemiz, Müftülerimiz ve Kadılar Hakkında*, yazma, vr. 141(a); *Bûbi Medresesi Tarihi* (cıyıntık), haz. R. Merdanov-S. Rahimov, s. 193-194; *İslâm-Bilişme-Süzlik*, s. 16-19; R. Ötebay-Kerîmî, *a.g.m.*, *Gasırlar Avazı-Ekho Vekov*, 1996-1/2, s. 177-179.

[424] *1917 Moskova Protokolleri*, s. 431-450.

ve taaddüd-i zevcât konusunda diğer ceditçilerden farklı görüşleri savunmalarının da özellikle altını çizmek gereklidir. Halbuki Hasan Atâ Abeşî, aynı toplantının ikinci oturumunda mollalar temsilcisi olarak yaptığı konuşmada, kadınların eğitim ve öğretim hakkından bahsederek, onların iffet ve namuslarının peçe altına veya evlere kapatılmalarında değil, sosyal hayata girmelerinde ve ilimle nurlanmalarında[425] olduğuna atıfta bulunmaktadır.

Hasan Atâ Abeşî ve Keşşaf Tercümânî, miras, şahitlik gibi hususları da içine alan mutlak eşitliğe ve âyette var olan birden fazla kadınla evlilikle ilgili hükmün yasaklanmasına karşı çıkmaktadırlar. Çünkü onlara göre *Kur'an*, birden fazla kadınla evliliği yasaklamamış, tek kadınla evliliği teşvik etmiş ve belirli şartlara bağlamıştır[426].

Bu meselede şu veya bu tarafın haklılığını ispatlamaya çalışmaktan çok her iki tarafın da kendi açılarından haklılığını vurgulamak gereklidir. Çünkü kabul edilen kararın metninde, çok kadınla evliliğin insanlığa ve adalete aykırı olduğu için kaldırılması istenmektedir. Böyle bir ifade, kanaatimizce, ceditçilerin taaddüd-i zevcât konusunda bölgede mevcut olan istismarın önünü sert bir geçici tedbirle almaya çalışmasından kaynaklanmaktadır. Yoksa onların âyeti gözardı etme veya tamamen hükmünü ortadan kaldırma gibi bir düşünceleri olmasa gerektir. Ancak kararı kabul edenlerin bu sert geçici tedbirleri ve kesin ifadeleri, kadınların daha çok istismar edildiği bir dönemde inen âyetin yumuşak ifadeleriyle çelişmektedir. Ayrıca ikinci bir hanımla evlenmeyi gerektirecek özel bazı zarûrî durumların, sadece savaş hallerinde kadınların dul kalmaları ile değil, hayatın her safhasında ortaya çıkabileceği unutulmamalıdır. Bu ise, Abeşî, Tercümânî ve

---

[425] *Aynı eser*, aynı yer.
[426] *Aynı eser*, aynı yer.

maddeye itiraz eden diğer muhalifleri haklı kılmaktadır. Nitekim ceditçilerden bir başka isim Muhammed Hanefî Muzaffer, Moskova toplantısındaki muhalifleri muhatap alarak çok kadınla evliliğin bizzat kendisinin her zaman suistimale maruz olduğunu dile getirmekte ve alınan kararlara destek vermektedir. Bununla birlikte *Kur'an*'da zikredilen "adalet" şartının önemine dikkat çeken Muhammed Hanefî Muzaffer, birden fazla kadınla evliliği tamamen ortadan kaldırmanın da mümkün olmadığını ifade etmektedir[427]. Hatta yukarıda çok kadınla evlilik bahsinde kısaca belirttiğimiz gibi, Abdullah Bûbî ve Rızâeddin Fahreddin de sözünü ettiğimiz zarûret durumlarına atıfta bulunmaktadırlar.

Hanımların hakları ile ilgili tartışmalar 18-27 Temmuz 1917'de Kazan'da toplanan Rusya Uleması Umûmî Nedvesi'nde de şiddetli bir şekilde tartışılmış, ancak bir sonuca bağlanamamıştır. Kazan'daki bu nedvede Moskova toplantısının bir benzeri yaşanmış, konunun görüşülmesine kadar sakin geçen toplantı bir anda karışmış ve tartışmalı görüşmeler sonucunda çok açık kararlar alınamamıştır. Alınan kararlarda özellikle Moskova toplantısının verdiği bazı kararlar tashih edilmiş, bazıları da iptal edilmiştir. Buna göre, kadınların seçme ve seçilme hakları aynen kabul edilmiş, kadın ve erkeğin, her türlü siyasal ve sosyal haklarda eşit kılınmasıyla ilgili olarak alınan kararda, miras, şehadet ve talâk gibi hususlar istisna tutulmuştur. Çok kadınla evliliğin kaldırılmasıyla ilgili karar ise iptal edilerek, gerekli şartlar oluştuğunda câiz olduğu ve ancak *Kur'an*'da emredildiği şekline, yani adalet şartına) uymanın da gerekli olduğu ifade edilmiştir[428]. Ancak esas problemin *Kur'an*'da geçen ifadelerin yorumunda

[427] Muhammed Hanefî Muzaffer, "Hatunlar Meselesi", *el-Din ve'l-Edeb*, 1917/13-14, s. 291-312.

[428] *Ulemâ İttifakı Birinci Nedvesi*, s. 37-38, 45.

çıktığı göz önünde bulundurulduğunda kararın çok açık olmadığı görülmektedir.

Toplantıyla ilgili bir yazı kaleme alan Keşşaf Tercümânî, Moskova toplantısındaki çekincelerini yine ifade etmekte ve Kazan'daki toplantıda birbirine zıt kararların kabul edildiğini belirtmektedir. Buna bir örnek olarak da çok kadınla evliliğin bitirilmesi kararının kabulüne rağmen Kazanlı Müslüman kadınların birden fazla kadınla evliliğe müsaade eden tasarısının da kabul edildiğine dikkat çekmektedir[429]. Keşşaf Tercümânî'nin verdiği bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere Kazan'daki toplantıda açık bir karara varılamamıştır. Bu arada şunu da ifade etmek gerekir ki, kadınların seçme ve seçilmesi gibi tabii haklar hiçbir zaman tartışma konusu dahi olmamıştır. Belki de bu yüzden 30 Temmuz 1917'de Ufa'daki Mahkeme-i Şer'iyye umûmî bir duyuru yayımlayarak kadınların seçme ve seçilme haklarının İslâm'ın doğuşu ile birlikte verildiğini bir kez daha ilan etmiştir. Duyuruya imza atanlar ise; geçici Müftü Salihcan Ormanov ile kadılar, Keşşaf Tercümânî, Hüccetülhakim Mahmudov, Ömer el-Karaşî ve Muhlise Bûbî'dir[430].

Kadın hakları ile ilgili meseleler, resmen açılan Tatar Millî Meclisi'nin çıkardığı kanunlarla, 20 Kasım 1917'den itibaren, yeni kurulacak olan Din İşleri Başkanlığı'na (eski adıyla Orenburg-Ufa Müftülüğü'ne) bırakılmıştır[431].

Tatar ceditçilerinin kadın hakları konusundaki bu atılımları, maalesef, 1917 Bolşevik devriminden sonraki yıllarda sonuçsuz kalmıştır. Bunun temel sebebi Bolşevik

---

[429] Keşşaf Tercümânî, "Birinci Umûmî Müslüman İsyezdi Hakkında İcmâlî Hesap", *el-Din ve'l-Edeb*, 1917/11-12, s. 261-271.

[430] "Hatunlarının Saylav İşlerine Katnaşuları Hakkında Mahkeme-i Şer'iyye'nin Hitâbı", *Malûmât* 1917/10, s. 5-6.

[431] Bu konuda fazla bilgi için bkz. Nadir Devlet, *1917 Ekim İhtilâli ve Türk Tatar Millet Meclisi*, İst. 1998, Ötüken Yay., s. 118-120, 163-226.

devrimi ise de, mutaassıp mollaların tavırlarının ve hanım komisyonlarının Müslüman sosyalistlerle irtibatlandırılmasının da olumsuz etkisi olmuştur. Dolayısıyla, Nadir Devlet'in de belirttiği gibi[432] Moskova 1917 toplantısında alınan kararlar bir tavsiyeden öteye geçememiştir. Sonraki yıllara kalan tek olumlu miras, ilk hanım kadı seçilen Muhlise Bûbî'dir. Çünkü o, daha sonraki yıllarda bir kaç defa daha bu makama seçilmiştir[433].

---

[432] N. Devlet, *a.g.e.*, s. 101.

[433] Bkz. R. Fahreddin, *Mahkeme-i Şeriyyemiz Müftülerimiz ve Kadılar Hakkında*, yazma, vr. 141(a).

III. Bölüm
Eğitim ve Öğretimde Ceditçilik
(Usûl-i Cedit-Marifetçilik)

A. Eğitimde Yenileşme İle İlgili İlk Çabalar

1. İdil-Ural'da Mektep ve Medreselerin Konumu

İDİL-URAL bölgesinde hemen her köyde bir mektep, veya mektep adı verilen bir eğitim evi bulunmaktaydı. Büyük köylerde ve şehirlerde ise mekteplerin yanında medreseler de vardı. Bu mektep ve medreseler o köyün veya mahallenin imamı tarafından açılmakta, onlar tarafından idare edilmekteydi, yine onlar tarafından da kapatılmaktaydı. Bu imamlara "molla" denilmekteydi. Mollalar, çoğu zaman, yanlarında yardımcılar da bulundurmaktaydı. Bu yardımcılara ise "halfe" adı verilmekteydi. Halfeler, ya başka bir köyden, mahalleden çağırılmakta ya da mollaların yaş ve tecrübesi ilerlemiş öğrencilerinden seçilmekteydi. Tamamı Buhara'yı örnek alan bu okulların mollaları da, çoğu zaman, Buhara ve Semerkant'ta eğitim görürlerdi[1].

İdil boyundaki mektep ve medreseler 1860'lı yıllara gelinceye kadar ne Rusların ne de Ufa'daki Müftülüğün idaresindeydi. Müftülüğün kurulması hakkındaki 22 Ey-

[1] Mahmud Fuad, "Dârü'l-Muallimîn", *Mektep*, 1914/1-2, s. 7-11, 32-38.

lül 1788 tarihli fermanda mektep ve medreselerden hiç bahsedilmemekteydi[2]. Ama gerçekte mektep ve medreseler, 1860'lara gelinceye kadar, yüz yıldan fazla bir zamandan beri mevcut idi. Müslümanların bu mektepleri açarken dayandığı husus, gerek 1788'de gerekse daha sonraki tarihlerde (1832 ve 1849) çıkarılan kanunlardaki; Mahkeme-i Şer'iyye'ye bağlı mahalle imamlarının "dinî ve şer'î görevlerini gereğince yerine getirmeleri" ibaresi idi. Mollalar, bu ibareden yola çıkarak, mektep ve medreseler açma görevini de kendilerinde, dolayısıyla da Müftülüğün denetiminde, görüyorlardı. Hükümet de buna aynı tarzda bakıyordu[3]. Dolayısıyla kendiliğinden bir durum oluşmuş ve gelenek halini almıştı.

1860'dan sonra, misyonerlerin çabalarıyla, bu konuda bir tartışma başlatıldı ve 1870 ve 1873 yıllarında çıkarılan kanunlarla sadece Müslüman mektep ve medreseleri değil, bütün gayr-ı Rus okullar Rus Eğitim Bakanlığı'na bağlandı. Ancak Rusların elinde bu okulları teftiş edecek kadar çok sayıda uzman yoktu. Gerek bu sebepten, gerekse Tatarların tepkisi yüzünden Eğitim Bakanlığı'na bağlanma olayı gerçekleşmedi. Uzun yıllar sürüncemede kalan kanunun yeterince icrası sağlanamadı. Fakat Tatar mektep ve medreseleri bir tartışma odağı haline geldi. Bu arada bazı kısıtlamalar da getirilmeye çalışıldı. Bunlar arasında; Tatar mektep ve medreselerinde okutulan yazma eserlerin ve dış memleketlerden (özellikle de Osmanlı eserleri) getirilen ders kitaplarının (sansürden geçmediği için) okutulmasının yasaklanması ve Rus makamlarından alınmış bir yetki belgesi olmaksızın muallimlik hakkının bulunmaması gibi tedbirler 1892'den itibaren başlamıştı. Bu kısıtlamalar da diğerleri gibi sonuç-

2 Muhammed Selim İşmuhammedoğlu Ümidbayev, *a.g.e.*, s. 8-17.

3 Muhammed Selim İşmuhammedoğlu Ümidbayev, *a.g.e.*, s. 8-17; "Sobraniyenin Açıluvı ve Hizmetleri Hakkında Bazı Malumat", *Vakıt*, 25 Mayıs 1911, No. 780.

suz kaldı, ama olumsuz bazı etkilerinin yanında bölge halkının gözünü açtı. Ceditçilerin faaliyetlerinin haklılığı ortaya çıkmış oldu[4].

Rusya'daki 1905 inkılâbından 1917'ye varıncaya kadar da Rus Çarlığının Tatar mektep ve medreselerine yönelik bir çok girişimi oldu. Hatta bu girişimler 1910-1911 yıllarında medreselerin Rus jandarması tarafından basılması, bazılarının kapatılması ve bazı müderrislerin Panislamist ve Pantürkist olarak yargılanması ve sürülmesi derecesine kadar ulaştı. Bu baskınlar sırasında Vyatka bölgesindeki meşhur Bûbî medresesi de basıldı ve bu baskın bütün Rusya'da büyük yankı uyandırdı. Baskınlarda kadimci *Din ve Maîşet* dergisinin tenkit yazılarının, meşhur kadimci İşmuhammed b. Dinmuhammed'in şikâyetlerinin, Rus ve Avrupa (özellikle Fransa) matbuatının önemli etkisi de olmuştur[5]. Bu baskınlar Tatarların mektep ve medrese konusunda bir müddet suskun kalmalarına sebep oldu. Rusya'da da, özellikle 1913-14 yıllarında, Tatar mektep ve medreseleriyle ilgili bazı kanun düzenlemelerinin hazırlanmasına sebep olmuşsa da Rusya'daki iç karışıklıklar yüzünden kesin bir sonuca ulaşılamamıştır. Rızaeddin b. Fahreddin'in bizim de paylaştığımız şu kanaati, belki de, Tatarların uzun soluklu eğitim mücadelesinin güzel bir özetidir:

"İslâm mektep ve medreseleri hakkında İslâm ehli yavaş ve iltifatsız olduğunda hükümet kuvvetleniyor, her

---

[4] Rızâeddin b. Fahreddin, Tatar mektep ve medreseleri hakkındaki Rus hükümetinin çıkardığı kanunlar ve tedbirlerle ilgili pek çok detaylı bilgi vermektedir bkz. R. Fahreddin, *İslâmlar Hakkında Hükümet Tedbirleri*, 2 cüz, Orenburg 1907-1908, Kerimov-Hüseyinov ve Şurekâsı Mat., s. 1-34, 1-55; "Bugüngi Meselemiz", *Şûra* 1909/8, s. 236-237.

[5] Abdullah Bûbî, *Bûbi Medresesi Tarihi*, yazma, Bûbi-Sarapul-Kulca 1913-1918, KDÜK, No. 207 T., vr. 48(a)-50(a), 68(a)-92(b); Rızâeddin b. Fahreddin, "*İttihâd-ı İslâm*", Yoldaş (yazma), NAUNTRAN, c. 17, c. a. vr. 55 (b)-57 (b), Dumavî, "Bûbîler İşi Hakkında", *Vakıt*, 3 Haziran 1912, No 981; İ. Bikçurin, "Bûbîler İşi Tiresinde", *Beyânü'l-Hak*, 1-3 Haziran 1912, No. 1056-1057; "Fitneçilik", *Vakıt*, No. 720, 18 Ocak 1911.

türlü fermanlar çıkarıp duruyor, İslâm ehli söz açıp hareket etmeye başladığı zaman hükümet yavaşlıyor, önceden çıkardığı fermanları gâh geri alıyor gâh durduruyor"[6].

2. Eski Usûl Medreseler ve Bunlara Yönelik Eleştiriler

Tatar ceditçilik hareketinin doğuşunda, yukarıda belirtildiği gibi, sadece dinî düşüncenin ıslahı hususunda değil, aynı zamanda eğitimde yenileşme ile ilgili fikirler de ortaya atılmıştır. Bu fikirler, ilk dönemlerden Mercânî'ye kadar, mevcut medreselere, okutulan derslere, ders kitaplarına ve muhtevalarına yönelik tenkitler şeklindedir. Meselâ, Abdurrahim Otuzimeni; medreselerde hayatta faydalı olabilecek ilimlerin okutulmayıp hayattan kopuk ilimlerin öğretilmesine, başta fıkıh olmak üzere bazı ilimlere yeterince önem verilmeyişine karşı çıkmaktadır. Bilhassa Buhara medreselerindeki aksaklıkları tenkid eden Otuzimeni, toplumdaki bidatlere şiddetle karşı durmakta ve hatta Rusça'yı öğrenmenin kırkbirinci farz konumunda olduğunu iddia etmektedir[7].

Ceditçilerin tenkitlerinin bir başka yönü de, bilhassa Kursavî'de görüldüğü gibi, dinî düşüncede ıslahın bir basamağı olarak düşünülen, mevcut medreselerde okutulan kitapların değiştirilmesidir. Çünkü, mevcut okunan kitaplar; mutaassıp bir şekilde Eşarî kelâmını savunan, dinin aslından olmayan şeyleri inanılması ve yapılması zarûriymiş gibi gösteren, öğrencileri anlamsız tartışmalarla uğraştırıp onların *Kur'ân* ve sünnete doğrudan müracaatını engelleyen bir yapıdadır ve talebeleri, bidatlarla,

---

[6] R. Fahreddin, *İslâmlar Hakkında Hükümet Tedbirleri*, Birinci Cüz, s. 4.

[7] Bkz. Ş. Mercânî, *Vefiyetü'l-Eslâf*, yazma, KDÜK, No. 614 A., c. 6, vr. 181(a)-183(b); R. Fahreddin, *Âsâr*, c.1, 6. cüz, s. 300-316; Enver Şeripov-Mir Kasım Usmanov, *Gabderrahim Otuzimeni el-Bulgârî*, s. 5-26, 338-386.

hurafelerle dolu taklîdî bir anlayışa sürüklemektedir[8]. Ceditçi hareketin önderleri olan bu âlimlerce başlatılan tenkit ve önerilerin o dönemlerde şiddetli bir muhalefetle karşı karşıya kaldığı bilinmektedir. Ancak onların başlatmış olduğu hür fikirli bakış açısının, gerek öğrencileri gerekse ceditçiliğin dönüm noktalarından biri olarak görebileceğimiz Mercânî vasıtasıyla devam ettirildiği görülmektedir.

Şehâbeddin Mercânî, eğitimle ilgili tenkidlerine oldukça erken yaşlarda başlamıştır ve bu dönemlerde henüz bir etkilenme süreci içinde değildir. Henüz 17 yaşlarında iken babasının medresesinde halfelik yapan Mercânî, Arapça'yı öğretmek için okutulan sarf ve nahiv ders kitaplarını ve bazı derslerin okutulma usûllerini beğenmeyerek değiştirmek istemiştir. Hatta, Arapça sarf ve nahvinin Farsça yazılmasını garipseyerek bunun yerine kendisi yeni ders kitapları yazmıştır[9]. Erken yaşlarda edindiği bu tenkidçi bakış açısı, Buhara'da da devam etmiştir. Onun bu görüşlerine Buhara'daki hocalarından Abdülmümin Hoca b. Özbek Hoca el-Buhârî el-Efşencî (ö.1866)'nin de katkısı olmuştur[10]. Ancak, Kursavî'den övgüyle bahseden ve Buhara'daki ders tertipleriyle ilgili bazı eleştirilerde bulunan bu zatın, Mercânî'nin görüşlerini ne ölçüde etkilediği konusunda yeterli bilgiye sahip değiliz.

Mercânî, Buhara'da bir kaç sene ders gördükten (1839-1844) sonra buradaki medreselerin; öğrencileri gereksiz kelâm ve mantık problemleriyle çok fazla uğraştırdıklarını iddia etmiştir. Mercânî, okutulan kitapların da sadece dîbacelerinin veya bazı ibarelerinin şerh ve haşi-

---

[8] Bkz. Abdünnasîr Kursavî, *Kitabü'l-İrşâd*, s. 2-6, 24-54; Ş. Mercânî, *Vefiyetü'l-Eslâf*, yazma, KDÜK, 614 A., c. 6, vr. 145(b); *Tenbîhu Enbâi'l-Asr*, yazma, vr. 87(a)-88(b); R. Fahreddin, *Âsâr*, c.1, 3. cüz, s. 95-130.

[9] Ş. Şeref, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 19-23.

[10] Ş. Şeref, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 34-35.

yeleriyle uzun yıllar okutulmasını eleştirerek, ders okutmadaki usûlsüzlükten şikâyet etmiştir. O, *Kur'ân*, Hadis, İlm-i Usûl, Edebiyât-ı Arabiye, Hikmet, Coğrafya, Tarih... gibi derslerin, gerekli ilimlerden sayılmayarak dersler arasında yer verilmemesini de eleştirmiş ve Buhara ahvali konusunda *İ'lâmu Ebnâi'd-Dehr bi-Ahvâli Maverâünnehr* isimli bir de kitap yazmıştır[11]. Mercânî, gördüğü olumsuzlukların ıslahı ile ilgili düşüncelerini hocalarına da açmışsa da, mevcut durumu değiştirmenin oldukça zor olduğu şeklinde kendisine cevap vermişlerdir. Öte yandan onun Buhara medreseleri ile ilgili eleştirileri

[11] Mercânî'nin bu kitabının Mısır'da bir nüshasının bulunduğu zikredilmektedir, bkz. M.H., Yusupov, *Şigabüddin Merdjani kak İstorik*, s. 215. O, Buhara'daki medreselerde nahivden *Kâfiye Şerhi Molla Câmi* kitabının baştan sona doğru değil sondan başa doğru, esas gerekli yerlerini de bir kenarda bırakmak suretiyle üç yıl, ardından mantıktan *Şemsiye* kitabının başından bir kaç satırı, şerhleri ile birlikte, iki yıl, sonra da *Akâid-i Nesefî* kitabını, şerh ve haşiyeleriyle, üç yıl okunduğunu belirtmektedir. Bunların ardından mantıktan *Tehzîb* kitabının başındaki "elhamdülillah" kelimesinin şerh ve haşiyeleriyle bir yıl (Bahs-i Hamd), "ellezî hedânâ" tabirini aynı şekilde bir yıl (Bahs-i Hidayet), "fehâzâ gâyetü tehzîbi'l mantık ve'l-kelâm" tabirini yine aynı şekilde bir yıl (Bahs-i İşâre) ve bazen "el-ilm" kelimesini aynı tarzda (Bahs-i İlim) okuduklarını söylemektedir. Burada zikredilen bahislerin mantık ilmiyle bir alâkasının olmadığını belirten Mercânî, mantık kaidelerinin okutulmadığından şikâyet etmektedir. Bu derslerin ardından önce üç yıl *Hikmetü'l-Ayn* kitabının "İlâhiyât" kısmını, sonra da dört yıl Molla Celâl adı da verilen Şerh-i *Akâid-i Adudiyye*'nin şerh ve haşiyeleriyle okutulduğundan bahseden Mercânî; ilm-i usûlden *Tavzîh* kitabının bazı yerlerinin, hadisten *Mişkâtü'l-Mesâbîh*'in bazı bölümlerinin ve tefsirden de *Tefsir-i Beyzavî*'nin Fâtiha ile Muavvizeteyn sûrelerinin tamamının bir yıldan daha az bir sürede okunarak "hatm-i kütüb" edildiğinden söz etmektedir. Mercânî, özellikle usûl, hadis ve tefsir gibi önemli gördüğü derslerin bu kadar az okutulmasına karşı çıkmakta ve talebelerin esas önemli ilimlerden ve onların kaidelerinden habersiz yetiştiklerini ileri sürmektedir. Mercânî, bahsettiği bu resmî derslerin dışında zaman zaman; *Şerh-i Vikâye, Hidâye, Ferâiz-i Sirâciyye* ve *Telhîs*... gibi kitapların da okunduğunu, ancak resmî ders olmadığından bunlara yeterince ehemmiyet verilmediğini de zikretmektedir, bkz. Mercânî, *Mukaddime*, s. 340-341; Ş. Şeref, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 36-39.

İdil-Ural bölgesinde tepkiyle karşılanmış ve hatta bazı reddiyeler de yazılmıştır[12].

Mercânî, Kazan'a tekrar döndükten sonra bu görüşlerini etrafına yaymışsa da bunu ancak dersteki davranışları ve sözleriyle yapabilmiş, yeni bir ders programı oluşturamadığı gibi istediği kitaplardan da okutamamıştır. Bunun en önemli sebebi de toplumun tepkisinden çekinmiş olmasıdır[13]. Ama yine de o, Buhara medreselerinin aksine, *Kur'ân*, hadis ve fıkha yer vermiş, öğrencileri ile karşılıklı münazaralar halinde ders işlemiştir[14]. Nitekim o, kendi istediği tarzda talebeler yetiştirmeye çalışmış ve bunda da muvaffak olmuştur. Zira, Abdülhabir Müslimî, Hüseyin Feyizhânî ve Abdülallam Feyizhanoğlu gibi öğrencileri, onun medreselerle ilgili bu eleştirileri doğrultusunda fikirler serdetmişlerdir. Öte yandan, Mercânî'nin ve daha sonraki ceditçilerin eski medreselerle ilgili tenkidlerinin ve ıslah fikrini gündeme getirmelerinin, sadece Buhara medreseleri için söz konusu olmadığının da altını çizmek gereklidir. Çünkü bu tenkidler, Buhara medreselerini örnek alan Tatar medreseleri için de geçerlidir.

Mercânî, eski medreselerle ilgili tenkidlerinde yalnız değildir. Onun çağdaşlarından Ali b. Seyfullah b. Abdürreşid et-Tünterî (ö. 1874) de, tıpkı Mercânî gibi, gençliğinden itibaren medreselerin düzensizliğinden ve gerekli derslerin okutulmayışından şikâyet etmiştir. Ali Tünterî, medreselerde, tefsir, hadis, akaid, fıkıh ve Arabî ilimlerin okutulmayışını, haşiyelerle ve dîbacelerle yetinilmesini eleştirerek, mevcut medrese sisteminin tam anlamıyla bir terbiyeden uzak olduğunu ve dini öğretmediği gibi ahlâkı da bozduğunu[15] iddia etmiştir.

---

12 Ş. Şeref, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 39.

13 Zeki Velîdî, "Mercânî Hakkında Kiçkineliğimde Yazgan Bazı Nerselerim Münasebetiyle", *Süyümbike* 1915/6, s. 10-11.

14 Abdülhamit Müslimî, "Mercânî", *Şûra* 1916/4, s. 124.

15 R. Fahreddin, *Âsâr*, c. 3, yazma, vr. 3(a)-6(a).

Mercânî ve Ali Tünterî'de gördüğümüz eleştirilerin aynısı ve hatta daha şumûllüsünü Mercânî'nin meşhur öğrencilerinde de görmek mümkündür. Bunlardan birisi, Mercânî'nin, henüz Buhara'da iken öğrencisi olmuş olan Abdülhabir b. Abdülvehhab Müslimî (ö. 1879), daha sonradan imamlık yaptığı Kızılcar (Petropavlovsk) şehrinden Mercânî'ye yazdığı mektuplarda; derslerin düzensizliğinden şikâyet ederek, talebelerin 7 yaşından 20 yaşına kadar okudukları halde cahil yetiştiklerini, hesap, coğrafya, tarih ve ferâizden habersiz olduklarını, hatta çoğunun namazda okuyacak kadar dahi kıraatten yoksun bulunduklarını dile getirmiştir[16].

Mercânî'nin diğer bir öğrencisi Hüseyin Feyizhânî de; medreselerdeki eğitimin eksikliklerinden, disiplinsizliğinden, gerekli derslerin (tefsir, hadis, fıkıh...vb.) okutulmayışından, binaların küçüklüğünden ve temiz olmamasından şikâyet etmektedir. Feyizhânî, medresenin en temel ihtiyaçlarından olan odun, kömür ve mum gibi şeylerin bulunmadığını ve bunları temin işinin de öğrencilere bırakıldığını zikretmektedir. Öğrencilerin, kendileri çalışmadıkları için, medresenin ve kendilerinin ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla sadaka umuduyla bekleyip durduklarını söyleyen Feyizhânî, mevcut halin yetersizliğinin onları bu duruma ittiğinin de farkındadır. Feyizhânî, medreselerin bu durumlarını düzeltmek için örnek bir de proje hazırlamıştır[17]. Hüseyin Feyizhânî'nin eleştirileri, kendisinden öncekilerden farklı olarak, medreselerin sıhhî şartlarının bozukluğunu ve binalarındaki kusurları da kapsamaktadır.

---

[16] R. Fahreddin, "Uyganu ve Yañalık Tarihi-III", *Şûra* 1913/16, s. 494-496.

[17] Bkz. H. Feyizhânî, *a.g.y.*, vr. 44(b)-63(b).

Bu tarz eleştiriler daha sonraki ceditçilerce de sık sık gündeme getirilmiştir. Burada Feyizhânî'nin dikkat çektiği diğer bir nokta İdil-Ural'daki Tatar medreselerinin maddî finansmanının olmayışıdır. Çünkü, Tatar medreseleri ders tertipleri açısından Buhara medreselerinin aynı olsa da, kuruluşları ve genel yapıları yönünden tamamen farklıdır. En önemli farklarından birisi, medreseleri halkın veya hayırsever bir zenginin kurması ve maddî açıdan dayanacakları bir vakıflarının olmamasıdır. Bu yüzden medreselerin, hocaların ve talebelerin ihtiyaçları tamamen halkın sırtına yüklenmiştir. Hatta öğrencilerden, durumlarına göre, az da olsa paralar alınmaktadır. Buhara medreseleri ise tamamen vakıf medreseleriydi ve maddî problemleri yoktu. Çoğunda, özellikle de vakıfları iyi olan medreselerde, her hücrede bir talebenin kaldığı bu medreselerin sağlık şartları pek iyi değilse de öğrencilere hürmet edilmekteydi ve hapsedilmekten muaf tutulmaktaydılar. Dolayısıyla Buhara medreselerinde öğrenciler, zenginlere ve halkın sadakasına muhtaç değillerdi. Buhara'da çok az da olsa vakıfsız hücreler de bulunmaktaydı, bunlarda da çoğunlukla Buhara dışından (İdil boyundan) gelen öğrenciler kalmaktaydı[18]. Tabii ki, bu durum medrese mensuplarını halkın ve zenginlerin sadakalarına muhtaç bir hale sokuyordu.

---

[18] Bkz. "*Malûmat-Din Hakkında*", y., çev. Fatih Kerîmî, yazarı bilinmeyen bu küçük risâle Abdullah Bûbî'nin yazma mecmuası içindedir, KDÜK, No. 524 T., vr. 24(a)-34(a); Zahir Bigi, *Maveraünnehirde Seyahat*, s. 101-104, (Zahir Bigi, Buhara medreselerinin vakıflarının son zamanlarda, câiz olmadığı halde, satılmaya başlandığından ve bunun genel bir uygulama haline geldiğinden şikâyet etmektedir. Ona göre, bunun sonucunda medreselerin hücreleri zenginlerin elinde bir mülk haline gelmiş, talebe ve halk zenginlere muhtaç haline gelip geçim derdine düşmüşler ve böylece ilim de gerilemiştir); Züfer Kasımî, "Rusya'daki İslâmların Terakkiyât-ı Diniye ve Milliyeye Hizmetleri", *Sırât-ı Müstakim*, 29 Ekim 1325 (1909-1910)/62, s. 157-159.

Eski medreselerle ilgili bu ve benzeri tenkidler, Kırım'da İsmail Bey Gaspıralı'nın başlattığı eğitimde yenileşme hareketini öncelemektedir. Sözkonusu tenkitler, 1880'lerden itibaren, Gaspıralı'nın faaliyetlerinin de etkisiyle, giderek artmaya ve hatta ceditçi edebiyatın konuları arasına girmeye başlamıştır. Fatih Kerîmî'nin *Cihangir Mahdumnıñ Avıl Mektebinde Okuvı* ile *Bir Şakirt ile Bir Student*'i, Âlimcan İbrahimov'un *Zeki Şakirtniñ Medreseden Kovuluvı* [19] adlı hikâyesi bunun en ilginç örnekleridir.

1880'li yıllardan sonraki dönemde eski usûl medreseleri tenkid eden diğer ceditçiler de kendilerinden önceki ceditçilerin eleştirilerine benzer hususları gündeme getirmiştir. Bunlar arasında; Abdülallam Feyizhanoğlu, Zâhir Bigi, Muhammed Necip Tünterî, Abdürreşid İbrahim, Musa Carullah, Abdullah Bûbî, Ziyaeddin Kemâlî, Veliyullah Enverî, Cemâleddin Velîdî, Rızâeddin b. Fahreddin[20]...vb. isimleri saymak mümkündür. Bunlar arasında, bilhassa, Rızâeddin b. Fahreddin'in, kendi yaşadı-

[19] Fatih Kerîmî, *Cihangir Mahdumnıñ Avıl Mektebinde Okuvı*, Kazan 1898; *Bir Şakirt ile Bir Student*, Kazan 1899; Âlimcan İbrahimov, *Zeki Şakirtniñ Medreseden Kovuluvı*, Kazan 1910, Ümid Mat. (Bu uzun hikaye ilk olarak *el-Islâh* gazetesinde, 1907-1908 arasında yayımlanmıştır).

[20] Bkz. Abdülallam Feyizhanoğlu, *Muharrikü'l-Efkâr*, s. 5-12; Zahir Bigi, *Maverâünnehirde Seyahat*, s. 104-107; M. Necip Tünterî, *Hudûs-ı Aleme İtikad Cihetinden Bir Nazar*, s. 56-57; Abdürreşid İbrahim, *Mir'ât Yâki Közgi*, 11. cüz, s. 16-17; Carullah, "Mektep Medreseler", *Ülfet*, 8 Haziran 1906, No. 26, s. 5; Carullah, *Edebiyât-ı Arabiye*, s. 3-5, 39-41; Abdullah Bûbî, "Tatar Medreselerinin İstikbâli", *Kazan Muhbiri*, No. 77-78, 1-3 Mayıs 1906; Ziyâeddin Kemâlî, "Mekâtip ve Medâris Hakkında Düşündüğüm", *Kazan Muhbiri*, No. 41-42-43, 22 Şubat, 27 Şubat, 1 Mart 1906 (bu yazı daha sonra Rızâeddin b. Fahreddin tarafından *Mektep ve Zekat Hazine ve Zemstvo Yardımı*, Orenburg trz., Kerimov, Hüseyinov ve Şürekâsı Mat. adlı risâlede biraz kısaltılarak basılmıştır, bkz. *a.g.e.*, s. 20-27); V. Enverî, "Medreseler Hakkında", *Yuldız*, No. 15, 8 Nisan 1906; Cemaleddin Velîdî, "Mekteplerimizde Din Okutuv Tarihi-I", *Şûra* 1916/16, s. 393-397; R. Fahreddin, "Uyganu ve Yañalık Tarihi-I-V", *Şûra* 1913/14 (s. 436-437), 16 (s. 494-496), 18 (558-561).

ğı medrese hayatı ile ilgili olarak ortaya koyduğu tenkidler dikkat çekmektedir.

Rızâeddin b. Fahreddin, eski usûl mekteplerde kokuşmuş ve insanları tembelliğe, dilenciliğe alıştıran bir yapı olduğuna işaret ederek, öğrencilerin bir sabah bir de öğleden sonra olmak üzere iki vakit ders gördüklerini söylemektedir. Derslerin, çocukları bire bir okutmak usûlüyle, evlerinden getirdikleri bir tahta parçasına yazarak yapıldığını, bu tahtaya yeniden yazmak için tahtanın camla silinmesi gerektiğini belirtmektedir. Derslerde, önce harflerin, sonra fetha, kesre, damme ve tenvinin (üç türlü) okutulduğunu ifade eden R. Fahreddin, bu elifbadan sonra *Ebced*, *Şerâitü'l-İman* ve *Kelimetün Tayyibetün* ismindeki küçük risâlelerin hecelenerek okunduğunu söylemektedir. Rızâeddin b. Fahreddin, bu dersleri gördükten sonra 7 kış boyunca okutulan kitapların isimlerini de vermekte ve ders kitapları basılmadığı için her çocuğa ayrı ayrı ders gösterildiğinin üzerinde durmaktadır[21].

Medreselerde ezbere dayalı bir sistemin hakim olduğundan da bahis açan Rızaeddin Fahreddin, ne ilk 7 yılda ne de sonraki yıllarda yazı yazma ve meseleler üzerinde düşünme konusunda birşey öğretilmediğinden şikâyet ederek, temel ibadetlerle ilgili birçok hususun bile başkalarına bakarak öğrenildiğini iddia etmektedir. Dua ve sûrelerin bile tam anlamıyla doğru bir şekilde ezberlenmediğini, tecvid kurallarının önemsenmediğini[22] ve dahası

---

[21] R. Fahreddin, "Uyganu ve Yañalık Tarihi-I-III", *Şûra* 1913/14 (436-437), 16 (494-496).

[22] R. Fahreddin'in bahsettiği bu husus yaklaşık bir asır önce Abdurrahim Otuzimeni tarafından Buhara için şikâyet konusu yapılmıştır. Otuzimeni, Buhara'daki imamaların tecvid kurallarını adeta terkettiklerini, bir çok âyeti yanlış okuduklarını, halbuki tecvid ilminin farz olduğunu gündeme getirerek bu konuda bir de risâle yazmıştır. Otuzimeni'nin bu görüşleri ve risâlesi için bkz. *Tuhfetü'l-Ahbâb fi Farziyeti Tecvîdi'l-Kitab*, Kazan 1900, Üniv. Mat.

bu yanlış okumaların âdeta gelenek haline geldiğine dikkat çekmektedir. Bu yanlış okumalarda bir birlikteliğin de olduğuna işaret eden R. Fahreddin, bu yanlış okumaların anneler veya üstadbikelerden (hanım hocalar) ve *Şerâitü'l-İman* gibi basılan kitapların yanlışlarla dolu olmasından kaynaklandığından da söz etmektedir. O, bu fikirlerinin geçmişten beri devam ettiğine delil olarak da Abdülhabir Müslimî'nin Mercânî'ye yazdığı mektupları[23] göstermektedir.

Rızâeddin b. Fahreddin, eski medreselerle ilgili bu tenkidlerini 23 yıllık medrese hayatı ile Orenburg Müftülüğü'ndeki kadılık yıllarındaki tecrübelerinden hareketle dile getirmektedir. Ona göre, Tefsir, Hadis, Ahlâk, Siyer, İslâm Tarihi ve Fıkıh'tan ya hiç okumadan ya da çok az okuyarak yetişen talebelerin her konuda oldukça yetersiz yetişmeleri bir yana, bu medreselerden ciddi bir din âliminin yetişmesi de imkânsızdır. Nitekim o, Mercânîleri, Kursavîleri yetiştiren şeyin medreseler değil, onların özel kabiliyetleri ve kütüphaneler olduğunun[24] altını çizmektedir.

Rızâeddin b. Fahreddin yukarıdaki eleştirilerinin bir benzerini yapan Muhammed Kemal Muzafferov, Tatar medreselerinde hangi derslerin ne kadar süreyle okutulduğuna dair şu tabloyu da medreselerin pek içaçıcı olmayan durumunu gözler önüne sermektedir:

Sarf-ı Arabî'ye kadar geçen vakitler	5 yıl
Tasrîf ve Şerh-i Abdullah	1 yıl
Kavâid ve Terkip	1 yıl
Enmûzec, *Kâfiye*, Şerh-i Molla	2 yıl
İsagoji	1 yıl

---

[23] R. Fahreddin, "Uyganu ve Yañalık Tarihi-I-III", *Şûra* 1913/14 (436-437), 16 (494-496).

[24] R. Fahreddin, "Uyganu ve Yañalık Tarihi-IV", *Şûra* 1913/18, s. 558-561.

Şemsiye ve Akâid	1 yıl
Süllemü'l-Vusûl	1 yıl
Tehzip, Hikmet...vb.	1 yıl
Tavzih	2 yıl
Molla Celâl, Mişkât-ı Şerif	1 yıl[25]

Muzafferov'un verdiği tablodan da anlaşılacağı gibi, bir talebe molla olmak için 16 yıl okuyordu. Ama yine de yeterince yetişmiyordu.

---

[25] Muhammed Kemal Muzafferov, "Bizde Şakitler Sabırlılar, Künçelekleri Yok", *Şûra* 1912/18, s. 568-569.

B. Eğitimde Yenileşmenin Mahiyeti

İdil-Ural bölgesindeki mektep ve medreseler hakkında ceditçilerin yıllardır süregelen eleştirilerinin ve ortaya koydukları projelerin, 1880'den itibaren yavaş yavaş meyve vermeye başladığı görülmektedir. Hükümetin baskısı ve kısıtlamalarının da etkisiyle toplum nezdinde önemli destek bulan ve kısa zamanda çeşitli toplantılar yapmaya başlayan ceditçiler, mektep ve medrese ıslahı ile ilgili önemli adımlar atmaya başlamışlardır. Bölgenin birçok yerinde usûl-i cedit okulları açılmış, birçok eski mektep ve medrese usûl-i cedidi uygulamaya başlamıştır. Ceditçilerin eğitimde yenileşme hareketiyle amaçladıkları ana hususları şu üç maddede toplamak mümkündür:

1. Okuma yazmada takip edilen mevcut harf metodunu bırakıp, daha kolay olan ses (avaz) metodunu (önceleri hece metodunu) uygulamak.
2. Mektep ve medreselerin programlarına fen bilimlerini girdirmek.
3. Öğretim dilini ve ders kitaplarını Türkçeleştirmek.

Bu üç ana amacın dışında; imtihan sisteminin getirilmesi, okul binalarının fizîkî (sağlık, temizlik...vb.) şartlarının düzeltilmesi, ders kitaplarını kademeli bir şekilde

özel olarak hazırlanması, sınıflara bölünme esasının getirilmesi, öğretim yılının bölünerek iki kısma ayrılması...gibi[26] esaslar bulunmaktadır.

1. Harf Metodundan Ses (Avaz, Usûl-i Savtiye) Metoduna Geçiş

İdil-Ural bölgesindeki mekteplerde okuma yazma öğrenimi 19. asrın son çeyreğine kadar tek bir metodla yürütülüyordu. Bu metod harf metodu, yani usûl-i harfiye idi. Bu metodla yazılmış olan en meşhur ve en eski alfabe, *Şerâitü'l-İman* (halk arasında *İman Şartı, Elebbi* veya *Elpi* olarak da anılırdı) adlı küçük kitapçıktı. Bu kitabın yazarı ve ne zaman yazıldığı bilinmemektedir.

Harf metodu okuma yazma öğrenmenin zor ve epeyce vakit aldığı bir metoddur. Bu metodda önce harflerin isimlerini ezberlemekle başlanmakta, ezbercilik ön plana çıkmaktadır. Alfabe harflerinin tamamının isimlerinin ezberlenmesinin ardından harflerin isimleri biraraya getirilerek heceler oluşturulmakta ve daha sonra kelimeler ve metinler okunmaktadır. Ceditçilere göre burada karşılaşılan zorluk; isimleri ezberlenen harflerin, hece oluştururken işe yaramayacak kısımlarının atılmasında ortaya çıkmaktadır[27].

Okuma yazma öğretiminde, ceditçiler tarafından harf metoduna alternatif olarak önerilen metod, önceleri

---

[26] Mercânî, *Mukaddime*, s. 342-343; Şeher Şeref, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 22-24; Fahreddin, "Uyganu ve Yañalık Tarihi"-III", *Şûra* 1913/16, s. 494-496; Feyizhânî, *a.g.y.*, vr. 44(b)- 67(b).

[27] Harf metoduna göre harflerin isimleri şöyledir: Elif, bi, ti, si, cim...vb. Hece yapılırken şu metod uygulanır: cim-elif= ca, mim-elif= ma...vb. Bkz. Gafur Osmânî, "Türlü Okutuv Usûllerine Tarihî ve Tenkîdî Bir Nazar", *Şûra* 1916/8, s. 204-206; G. Osmânî, "Ana Tili Okutuv", *Şûra* 1916/9, s. 225-226; Muhiddin Kurbanaliyev, "İsmail Bek Gaspırinski, Muallim Pedagog", *Mektep* 1914/9, s. 205-207; Fatih İbrahimov, *Bilim Elifbâdan Başlana*, Kazan 1994, Maarif Neş., s. 10-34.

hece (icik) metodu(usûl-i meddiye)dur. Bu metod 18. asrın sonlarında Batı'da ortaya çıkmıştır. İlk olarak heceleri oluşturup oradan kelimelere geçmeyi öngören bu metod, Gaspıralı'nın tesiriyle, 1890'dan itibaren Hâdi Maksûdî'nin *Muallim-i Evvel*'i[28] ile birlikte İdil boyuna girmiştir. Birçok baskısı yapılan bu elifbânın dışında da bir kaç elifbâ daha vardır. Ancak bu metod çok fazla pratik olmadığından pek yayılmamıştır[29]. Ceditçiler tarafından yoğun bir şekilde önerilen metod", "ses (avaz) metodu, yani "usûl-i savtiye"dir.

Harf veya hece yerine sesleri ön plana çıkaran ses (avaz) metodu, öğrencinin, anlayarak daha kısa zamanda öğrenmesine imkân sağlayan bir metod olarak kendini göstermiştir[30]. Gaspıralı'nın *Hoca-i Sıbyân* (Bahçesaray 1884)'ı ve Şakircan Tâhirî'nin *Bed'u't-Ta'lim Nam Mükemmel Elifbâsı* (Kazan, 1893) başta olmak üzere, İdil boyunda yazılmış birçok elifbâ[31], ses (avaz) metodunun cedid mekteplerde yerleşmesini sağlamıştır.

Ses (avaz) metodunun Tatar mekteplerine yerleşmesinde Hâdi Maksûdî ve Şakircan Tahirî'nin dışında; Âlimcan Barûdî[32], Abdürreşid İbrahim, Rızâeddin b. Fahreddin, Fatih Kerîmî gibi birçok ceditçinin emekleri vardır. 1892'de Müslümanlara ait mektep ve medreselerin Rus Maarif Nezâreti'ne bağlanacağı söylentisi üzerine harekete geçen A. İbrahim, R. Fahreddin, Medrese-i

---

[28] Hâdi Maksûdî, *Muallim-i Evvel*, Kazan 1892, Üniv. Mat.

[29] Avaz metodu, kendi içinde, 1. Usûl-i savtiye-i sentezî ve 2. Usûl-i savtiye-i tahlîlî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İlk önceleri birinci usûl geçerli iken, daha sonraları ikinci usûl, daha kolay olduğu için, yaygınlaşmıştır. Fazla bilgi için bkz. G. Osmânî, *aynı yer*; F. İbrahimov, *a.g.e.*, s. 52-74.

[30] G. Osmânî, *aynı yer;* Z. Rasûlî, *Elifbâ Hakkında*, Orenburg 1912, Vakıt Mat.; Kurbanaliyev, a.g.m., s. 207; F. İbrahimov, *a.g.e.*, s. 74-86.

[31] Gaspıralı, *Mektep ve Usûl-i Cedid Nedir?*, s. 1-10; F. İbrahimov, *a.g.e.*, 74-139.

[32] Akçura, *Damolla Alimcan Barûdî*, s. 13-25; A. Battal Taymas, *Kazanlı Türk Meşhurlarından III: Alimcan Barûdî*, İst. 1958, s. 15-20.

Osmâniye idarecisi ve müderrisi Hayrullah Osmanov, Âlimcan Barûdî, Hasan Atâ Abeşî, Orenburglu meşhur zenginlerden Hacı Abdülgani Bay Hüseyinov, Şakircan Tâhirî, A. Hâdi Maksûdî ve F. Kerîmî'nin önderlik ettiği bir gurup ceditçi, çeşitli toplantılar sonunda, 15 Haziran 1898'de Ufa'da Islâh-ı Lisân-ı Türkî, *Islâh-ı Mekâtip ve Neşr-i Maarif el-Müslimîn* isminde bir cemiyet kurmuşlardır. 1898'deki bu toplantıda, çeşitli konuların yanında, mektepleri ıslah ve program konusunda da bazı kararlar alınmıştır. Avaz metodunun mekteplerde kullanılması[33] da bunlar arasındadır.

Ufa'da gayr-ı resmî kurulan cemiyetin 1898'deki bu toplantısı, sözkonusu tarihten sonraki usûl-i cedid hareketinin en önemli muharriklerinden ve teşvik unsurlarından biri olmuştur. İdil-Ural bölgesinde yaşayan bütün Türkler için oldukça erken bir tarihte kurulan ve önemli kararlar alan bu cemiyetin, diğer kararlarında olduğu gibi, ses (avaz) metodu hakkındaki tercihi de bölgede etkisini hemen göstermiştir. Bunlar arasında zikredilmesi gereken en önemli olay, Gani Bay'ın Fatih Kerîmî'nin kontrolünde 1899-1901'de Orenburg'da açtığı yaz kursları olmuştur. Bu yaz kursları Darü'l-Muallimîn görevini üstlenmiş ve ses (avaz) metodunu bilen usûl-i ceditçi öğretmenler yetiştirmiştir. Orenburg'daki Hüseyniye Medresesi'nin kurucusu Ahmet Bay Hüseyinov'n kardeşi olan Gani Bay, elifbâ yazan Şakircan Tahirî'ye bu medresenin programını ıslah ettirmiş ve usûl-i cedit yolunda büyük paralar sarfetmiştir [34].

Ses (Avaz) metodunun mekteplere girmesi konusunda en önemli çabayı ise meşhur Nakşî ceditçi Zeynul-

---

33 Burhan Şeref (haz.), *Gani Bay*, Orenburg 1913, s. 129-169; Fatih Kerîmî, *Andan Bundan*, Orenburg 1907, s. 20-39.

34 B. Şeref, *Gani Bay*, s. 32-34, 160-236; K. Karibov, "Medrese-i Osmâniye", *Turmış*, No. 85, 11 Temmuz 1914, s. 2-3.

lah Rasûlî ve Troytsk'daki bazı imamlar göstermiştir. Zeynullah Rasûlî, 1893'lerden itibaren cedit mektep ve medreseler açarak faaliyette bulunmuş ve ses (avaz) metoduna, dini kalkan ederek, karşı çıkanlara (özellikle 25 Ocak 1908 tarihli *Din ve Maîşet* dergisine[35]) bir cevap mahiyetinde *Troytsk Ulemâsı ve Usûl-i Cedide*[36] adlı meşhur risâlesini, Troytsk imamları ile birlikte, yazmıştır (Rasûlî, bu risâleyi 23 Şubat 1908'de yazmış ve *Vakıt* gazetesinde yayımlamıştır). 1893'den itibaren usûl-i cedidi ve ses (avaz) metodunu desteklediğini ve bizzat uyguladığını ifade eden Rasûlî'nin bu risâlesi, bir fetvâ niteliğini kazanarak defalarca basılmıştır. Hatta Gaspıralı'nın, ses (avaz) metodunu reddedenlere karşı bu risâleyi örnek olarak gösterdiği bilinmektedir[37].

Rasûlî, 1912'de, yine *Vakıt* gazetesine gönderdiği, Arapça ibarelerin ağırlıkta olduğu, uzun bir makalede aynı meseleyi gündeme getirmekte ve ses (avaz) metodunu savunmaktadır. Bu makale Arapça ibarelerin yoğunluğu ve önemi açısından *Vakıt* gazetesi tarafından basıl-

---

[35] Dönemin ceditçi veya kadimci kimliği belirli olmayan gazetelerinden *Beyânü'l-Hak*'ın 237. sayısında, Rasûlî'nin usûl-i cedidi bırakıp usûl-i kadim ile, yani harf metodu ile okutmaya başladığına dair bir makalenin yayımlanması üzerine, Rasûlî, buna reddiye olarak *Yuldız* gazetesinin 188. sayısında telgraf yayımlamıştı. Sözkonusu telgrafta *Beyânü'l-Hak*' taki makalenin yalan olduğu bildirilmekteydi. Ancak, aynı vakitlerde, bu kez, *Din ve Maîşet* dergisi, 25 Ocak 1908 tarihli 4. sayısında, *Yuldız*'daki telgrafı Rasûlî'ye gösterdiklerini, onun ise böyle bir telgraf göndermediğini ifade ettiğini iddia eden bir yazı yayımladı. İşte bu iki olumsuz haberi gören ve telgrafla bu işin halledilemediğini anlayan Rasûlî, bununla ilgili bir makale yazıp *Vakıt* gazetesine göndermiştir, bkz. İmzalar Mahfuz, "Tahtie", *Din ve Maîşet*, 1908/4, s. 58.

[36] Zeynullah Rasûlî (Molla Ahmet Hacı b. Abdüzzâhir Rahmankulu, Molla Ataullah b. Molla Muhammedcan ve Molla Muhammed Zarifoğlu Muhammed Bikmatov risâleye imza atmışlardır), *Troytsk Ulemâsı ve Usûl-i Cedîde*, Orenburg 1911, Vakıt Mat., s. 3-11.

[37] Bkz. R. Fahreddin (der.), *Şeyh Zeynullah Hazretnin Tercüme-i Hâli*, s. 43.

mıştır[38]. Her iki risâlede de, ses (avaz) metodunun en kolay öğretim yolu olduğu üzerinde örneklerle durularak, bu metodun; gerek dil, gerek eğitim, gerekse din açısından çok uygun olduğu ifade edilmektedir.

Avaz metodunun İdil-Ural bölgesinde kabulüyle ilgili en önemli gelişme 1913 yılı içerisinde yaşanmıştır. Bu yıl içerisinde Rusya'da Müslüman mektep ve medreseleriyle ilgili yeni kanun layihalarının hazırlandığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü Yabancı Dinler Bölümü Başkanlığı, Ufa'daki Müftülükten mektep ve medreselerle ilgili beş sorunun cevabını istemekte, buna sebep olarak da Dahiliye Nezâreti'nde hazırlanmakta olan kanun layihalarından söz edilmektedir. Gönderilen yazıda soruların bilgili ulemanın görüşleri doğrultusunda cevaplandırılması, özellikle, belirtilmektedir. Müftü Muhammedyar Sultanov'un, kendisine gelen bu yazı üzerine, otuz-kırk kadar müderrise yazı yazdığı ve kırktan fazla cevâbî mektubun geldiği belirtilmektedir[39]. Gelen mektupların yanında yapılan toplantıya karşı çıkanlar da vardır. Ceditçilerin önemli isimlerinden Fatih Kerîmî, *Tercüman* gazetesinin bu toplantı hakkında yazdığı sözleri kendisine destek olarak getirmekte ve söylenecek şeylerin 1905'ten itibaren çok defalar söylendiğini bu yüzden de yapılacak danışma meclisinin gereksiz olduğunu iddia etmektedir[40]. Ancak dönemin bir başka ceditçi yazarı Abdullah Battal,

---

[38] Z. Rasûlî, *Elifbâ Hakkında*, s. 1-13.

[39] *Ufa'daki Kineş Meclisinin Kararlarına İzahnâme* (Hazırlayanlar: Cihangir Abızgildin, Ziyâeddin Kemâlî, Muhammed Sâbir el-Hasenî, Sofî Ahmet Kadirgulov-Tatarca ve Rusça), Ufa 1914, Birâderan-ı Kerimovların Şark Mat., s. 2-7 (Bundan sonra sadece *İzahnâme* olarak geçecektir); Yabancı Dinler Bölümü Başkanlığının sorduğu beş soru şunlardır: 1. Müslümanların mektep ve medreseleri şeriatte neden ibarettir?, 2. Mektep ve medreslerden gaye nedir?, 3. Mektep ve medresede okutma usûlü hakkında şeriatte beyan var mı?, 4. Mektep ve medresede program ve okutulacak fenler nelerdir?, 5. Muallim olmak için ne gereklidir?, bkz. *a.g.e.*, s. 9, 16, 18, 20 47.

[40] F. K., "Kineş Meclisi Hakkında", *Vakıt*, No. 1348, 20 Kasım 1913.

kineş meclisinin, sonuçları itibarıyla, tarihî bir meclis olduğundan bahsetmektedir[41].

Müftülüğün, konunun ehemmiyeti üzerinde ciddiyetle durması sorulara titizlikle cevap verilmesini gerektirmiş ve kısa zamanda Ufa'da bir danışma meclisi oluşturulmasına karar verilmiştir. Ulemadan altmış kişi çağırılmasına rağmen 14-15 Aralık 1913'te Ufa'daki Müftülükte yapılan toplantıya Müftü ile birlikte yirmi üç kadı, imam ve müderris katılmıştır. Ancak toplantıda mektupla gelen kırk kadar cevap da okunmuştur. Okunan cevâbî layihalar arasında Kazan ve Troysk ulemasının ortak layihaları ile meşhur kadimci İşmuhammed b. Dinmuhammed Tünterî'nin ve yine kadimci olarak bilinen kadı İnayetullah Kapkayev'in layihaları vardır. İnayetullah Kapkayev, meclise bizzat katılmıştır. Mecliste kısa ve açık cevaplardan oluşan ortak bir metin oluşturulmuş ve bu cevapların dini delillerinin (Kur'an, sünnet, icma ve kıyas) daha geniş olarak yazılması işi toplantı heyetince seçilen Cihangir Abızgildin, Ziyâeddin Kemâlî ve Muhammed Sâbir el-Hasenî'ye devredilmiştir. Hazırlanan ortak metnin en önemli özelliği, usûl-i savtiyenin kabulü yönünde hem Müftülüğün resmen onayladığı hem de ulemanın önemli bir kesiminin ortaklaşa kabul ettiği bir karar olmasıdır. Daha da önemlisi, bu kararlar alınırken kadimcilerden bir kısmının da layihalarının göz önünde bulundurulmasıdır. Çünkü ortak metinde mektep ve medreselerdeki okuma usûlü konusundaki üçüncü soruya verilen cevapta aynen şöyle denilmekteydi: "mektep ve medreselerde usûl-i talim kolaylık ve çabukluk ile amaca eriştirecek şekilde ve ana dilinde Arap harfleri ile olması gerekir"[42]. Cevabın şerhinde de, kolaylık ve çabukluğa delil

---

41 A. Battal, "Kineş Meclisinin Kararları", *Mektep* 1914/1, s. 11-13.

42 *İzahnâme*, s. 2-7; 18-20; "1913. Sene 14-15 Dekabrdaki Kineş Meclisinin Protokolü", *Turmış*, No. 14, 19 Aralık 1913, A. Battal, a.g.m., *Mektep* 1914/1, s. 11-13.

olarak *Kur'an*'daki "Allah sizin için kolaylığı murad eder, zorluğu değil" (Bakara Sûresi (2), 185.âyet) âyeti getirilmekte ve kolay olanın, usûl-i talim ve terbiyenin en son kabul edilmiş kâideleri olduğu açıklanmaktadır[43]. Burada avaz metodu açıkça savunulmaktadır.

2. Fen Bilimlerinin Mektep ve Medreselere Girmesi

Eğitimde yenileşme hareketinin bir boyutu da fen bilimlerinin, mektep ve medreselerin ders programlarına girmesidir. Bununla ilgili ilk çabalar Mercânî tarafından başlatılmıştır. Akıl vahiy ilişkisi konusunda bahsettiğimiz gibi, "Şeriat, hikmeti yalanlamaz" ilkesini koyan Mercânî'nin, bu görüşünü, ilk İslâm ulemasının fen bilimlerine olan hizmetlerinden yola çıkarak temellendirip öğrencilerine anlattığı bilinmektedir. Dolayısıyla ona göre din ile ilim birdir ve mektep-medreselerde bunları okutmanın hiçbir mahzuru yoktur[44]. Benzer görüşler onun öğrencileri olan; Hüseyin Feyizhânî, Abdülhabîr Müslimî, Abdülallam Feyizhanoğlu ve onlardan sonra gelen diğer ceditçiler tarafından yoğun bir şekilde savunulmuştur. Bunlardan Hüseyin Feyizhânî, Kazan'da 10 yıllık büyük bir medrese kurmayı planlamış, bu medresede; dinî ilimler ve Arapçanın yanında, başta temel tıp bilgileri olmak üzere, fen bilimlerinin okutulmasını[45] tasarlamıştır. Ancak onun bu rüyası, maalesef, gerçekleşmemiştir.

Hüseyin Feyizhânî'nin fen bilimleri ile ilgili bir teklifi de, "dünyevî medreseler" kurmaktır. O, 10 yıllık medresenin ilk üç yıldan sonra; dinî ve dünyevî olarak ayrıl-

---

[43] Aynı yer.

[44] Mercânî, *Mukaddime*, s. 301; *Hakku'l-Marife*, s. 54; K. Tercümânî, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 267-268.

[45] H. Feyizhânî, *a.g.y.*, vr. 47(b)-54(b); R. Fahreddin, "Hüseyin Efendi Feyizhan", *Şûra* 1916/17, s. 401-402.

masını[46] istemektedir. Onun amacı fen bilimlerini bilen öğretmen yetiştirmek ve halkın taassubunu kırmaktır. Çünkü fen bilimlerine Rus öğretmenler girdiği takdirde tepki kaçınılmazdır. Fakat o, bu okulu genelleştirmemektedir. Bunu onun kardeşi Abdülallam Feyizhanoğlu yapmaktadır. O, "dünyevî medreseler" kurmayı ve bunlara dinî medreselerden öğrencileri seçerek almayı teklif etmektedir. Fen bilimleri sahasında öğretmen açığını kapatmayı düşünen A. Feyizhanoğlu, bu tarz medreseler kurulamadığı takdirde, en azından, Avrupa'da veya Rus gimnazyumlarında ve üniversitelerinde, öncelikli olarak seçilecek çeşitli alanlarda, öğrenci okutulması gerektiğini[47] ileri sürmektedir. Dünyevî mektep ve medreseler, 1905 inkılâbından sonra daha hararetle tartışılan konulardan biri haline gelmiştir. Rusya Müslümanlarının yaptıkları birçok toplantıda bu konu gündeme gelmiş ve mevcut medreselerin, özellikle de Kazan medreselerinin, birleşmesi veya bir kısmının birleşmesi ve önce bir tane idâdî, sonra da bir âlî medrese kurulup kalanlarının iptidâî seviyede devam ettirilmesi kanaati yaygınlaşmakta idi. Bu fikir o dönemde gazete sütunlarını uzun süre meşgul etmişti.[48]

Dünyevî medreseler kurmanın zorluğundan dolayı medreseleri birleştirme fikrini ön plana çıkaranlardan biri olan Yusuf Akçuraoğlu, dünyevî mekteplerin açılmasının önünde birkaç tane büyük engel olduğunu söylemekteydi. Ona göre Rusya'da eğitimle ilgili hür kanunlar henüz çıkmaması ve Müslümanların maddî yetersizlikleri dünyevî mekteplerin önündeki en önemli engellerdir[49]. Akçuraoğlu, bu engelleri aşmanın zorluğundan dolayı

---

46 Aynı yerler.

47 A. Feyizhanoğlu, *a.g.e.*, s. 16-19.

48 "Medreselerni Birleştirüv", *Ahbâr*, No. 49, 7 Nisan 1908; No. 50, 9 Nisan 1908; No. 55, 21 Nisan 1908.

49 Bkz. Yusuf Akçuraoğlu, "Mektep ve Medrese Meselesi", *Kazan Muhbiri*, No. 114-115, 10 Temmuz-16 Temmuz 1906.

medreseleri birleştirme yönünde fikirler ileri sürmektedir.

Abdülallam Feyizhanoğlu'nun yabancı okullara öğrenci gönderilmesi fikri, muhtemelen Osmanlı'nın Batı'ya öğrenci göndermesinden ve Rusya'nın batılılaşmasından etkilenmiş olabilir. Ancak, bölgenin şartları ve eldeki imkânlar düşünüldüğünde, hiçbir etkilenme olmadan, böyle bir görüşe ulaşmak da mümkündür. Bu görüş, başta Abdürreşid İbrahim ve Musa Carullah olmak üzere diğer ceditçilerce hararetle savunulmuştur. Hatta Abdürreşid İbrahim ve Carullah, Tatarların ellerinde yeterli hazırlıkları olmadığı için dünyevî medreseler kurmanın zor olduğunu, bunun yerine yabancı okullarda öğrenci okutulması gerektiğinin ısrarla altını çizmektedirler. Rızâeddin b. Fahreddin ve onun idaresindeki *Şûra* dergisi de bu iki ceditçiye destek vermekte ve Tatarların kendi dünyevî mektepleri açması gerektiğini savunan Abdülhamit Müslimî'nin görüşüne karşı çıkmaktadır[50]. Her iki ceditçi, mevcut durum açısından, kısmen de olsa, fen bilimlerinin dinî mektep ve medreselerde mutlaka okutulması kanaatindedirler[51]. Ufa'daki Müftülükte 14-15 Aralık 1913'te yapılan toplantıda, hazırlanan ortak metinle, fen bilimlerinin mektep ve medreselerde okunması kararlaştırıldığı gibi hangi derslerin okutulacağı da detaylıca belirtilmiştir[52].

Dünyevî mektepler açma projesi, sonuç vermemiştir. Öte yandan, dinî medreselerde fen bilimlerinin okutulması konusunda da yeterli başarı gösterilememiştir. Belki de bu sebepten dünyevî mektepler konusu, 1915'te tekrar gündeme gelmiştir. Konu bu kez, Rus okulları sta-

---

[50] Bkz. A. Müslimî, "Bala Terbiyesinde Aile", *Şûra* 1915/1, s. 23-24; "Millî Mekteplerimiz Hem de Hükümet Mektepleri", *Şûra* 1915/1, s. 24-25.

[51] Abdürreşid İbrahim, *Mir'ât Yâki Közgi*, 1. cüz, s. 21-22, 32; 3. cüz, s. 2-4; Carullah, "Mektep ve Medreseler", *Ülfet*, 8 Haziran 1906, No. 26, s. 7-8.

[52] *İzahnâme*, s. 20-47.

tüsünde dünyevî mektepler açmak ve bunlar için Rusların kurduğu, ancak içlerine Tatarların da girebildiği, "zemstvo"lardan (mahallî idarelerden) de yardım istemek şekline dönüşmüştür. Çünkü "zemstvo"lar hemen her köyde Rus şkolaları (mektepleri) açmakta ve buralara Müslümanlar da çocuklarını göndermekteydi. İşte bunun önüne geçmek için, Müslüman Tatarların, masraflarını "zemstvo"ların karşıladığı, kendi dünyevî okullarını açmaları gerektiği öne sürülmüştür[53]. Bu arada dünyevî mektep tartışmaları sürerken, bazı örnek okulların açıldığı da olmuştur[54]. Ancak bu tartışmalardan da bir netice alınamamıştır. Gerçekte zemstvo'lardan yardım istenmesi meselesinin tarihi çok daha öncelere dayanmaktadır.

Orenburg genel valisinin 1827'deki "Rusça bilmeyenlere ukaz verilmemesi" yönünde Müftülüğe gönderdiği yazı, daha sonraları Tatar okullarında Rusça sınıf açılmasının gerekliliği ile ilgili Rus Maarif Nâzırlığının çabaları sebebiyle Vyatka bölgesinde bir Müslüman Tatar, 1868 yılında, söz konusu Rusça sınıfların "zemstvo haracâtı ile" açılması fikrini ortaya atmıştır[55]. Zemstvo yardımı meselesini, o dönemden itibaren, destekleyenler ol-

---

[53] Bkz. (*Vakıt* gazetesinden alıntı), *Şûra* 1915/12, s. 378; Nârâzıy, "Mekteplerimiz Hakkındaki Zakonlar Prayektine Nigizler", *Şûra* 1915/22, s. 681-682; İskender Hamzavî, "Mektep ve Şkol Meselesi", *Şûra* 1916/19, s. 466-467; Abdülkayyum Behmânî, "Millî Mühim Meseleler", *Şûra* 1916/10, s. 244-245.

[54] İlk dünyevî mektep, Troytsk'da 1915'de, bölgenin meşhur zenginlerinden Yavuşevler tarafından açılmıştır. 6 yıllık "Vazife Mektebi"nin sadece üç sınıfı hizmete girmiştir. Bunun hemen ardından 17 Eylül 1915'de yine aynı şehirde Yavuşevler tarafından Dârü'l-Muallimât ayarında ikinci bir okul açılmıştır. Bu okul, hükümet okullarından Visşoe Naçalnoe Uçilişçe'nin programını uygulamakta, bunun yanında; din dersleri, Tatar Dili ve Edebiyatı, Arap Dili, Tatar Tarihi...vb. dersler okutulmaktaydı. Bu okul da 4 yıl iken Tatarlara ait derslerle 6 yıllık planlanmıştır, bkz. Nârâzıy, "Troyski'de Vazife Mektebi", *Şûra* 1915/20, s. 636-639; Nârâzıy, "Troyski Şehrinde Ayniye Hanım Yavuşeva Tarafından Açılmış Orta Derecedeki Kızlar Mektebi Hakkında", *Şûra* 1915/21, s. 666-667.

[55] Rızâeddin b. Fahreddin, *İslâmlar Hakkında Hükümet Tedbirleri*, s. 5-6.

duğu gibi, karşı çıkanlar da olmuştur. Bu meseleyi Rızâeddin b. Fahreddin de gündeme getirmiş ve bununla ilgili bir de risâle neşretmiştir. Onun yaklaşımı oldukça açıktır. Zemstvo hazinelerinden Tatar millî ve dinî mekteplerine yardım alınmasında bir sakınca yoktur, ancak yeterli miktarda yardım alma ihtimali bir hayalden ibarettir[56]. Benzer görüşe birkaç yıl sonra *Turmış* gazetesinde de rastlamak mümkündür[57].

1915'lerden sonra artık mesele, hükümet mekteplerine giden Tatar çocuklarına nasıl din dersi verileceği noktasına gelmiştir. Her ne kadar 15-22 Haziran 1917'de Ufa'daki Müftülükte yapılan toplantıda "dinî" iptidâî mekteplerin olmayacağı, onun yerine "millî" altı yıllık iptidâî mekteplerin olacağı ve medreselerin de orta ve yüksek kısımlara bölünmesi kararı kabul edilmiş ve bu kararlar 18-27 Temmuz 1917'de Kazan'da yapılan 270 temsilcinin katıldığı Rusya Uleması Umûmî Nedvesi'nde de onaylanmış[58] ise de, Rusya'nın bir iç savaşın eşiğine geldiği ve sistemin tamamen değişeceği bir dönemin arefesinde artık yapılan şeylerin çok fazla anlamı kalmamıştı. Aslında bu karar, çok geç de olsa Tatar dünyevî mekteplerinin kurulması yönündeki en önemli karardır, ama ne var ki icra gücü olmayacaktır.

---

[56] Rızâeddin b. Fahreddin, *Mektep ve Zekat Hazine ve Zemstvo Yardımı*, s. 61-63.

[57] Mahmud Sultanaliyev, "Zemstvo hem Tatarlar", *Turmış*, No. 81, 29 Haziran 1914.

[58] "Mektepler Hakkında Mahkeme-i Şer'iyye Layihası", *ed-Din ve'l-Edeb* 1917/11-12, s. 250-254; "Hükümet Mekteplerinde Din Dersi", *ed-Din ve'l-Edeb* 1917/11-12, s. 254-259; "Medreseler Hakkında Mahkeme-i Şer'iyye Layihası", *ed-Din ve'l-Edeb* 1917/11-12, s. 259-261; *Ulemâ İttifakı Birinci Nedvesi*, s. 19-32, 49-58.

3. Dil Meselesi

Mercânî'den itibaren ceditçilerin üzerinde önemle durdukları bir konu da, dil meselesidir. Bunun iki boyutu vardır. Birinci boyutu, ders kitaplarının ve öğretim dilinin Türkçeleştirilmesidir. İkinci boyutu ise, bu Türkçe'nin bölgede kullanılan mahallî Türkçe mi, yani Tatarca mı, yoksa umûmî Türk dili mi olacağıdır. Burada umûmî Türk dilinden kasıt, İstanbul Türkçesidir.

a) Öğretim Dilinin ve Ders Kitaplarının Türkçeleştirilmesi

Mektep ve medreselerde okunan ders kitaplarının Türkçeleştirilmesinin ilk öncüleri Mercânî, Hüseyin Feyizhânî ve Abdülhabîr Müslimî gibi ceditçilerdir. Bunlar arasında Abdülkayyum Nâsırî'yi de saymak gerekir. Nasırî, kendisi bizzat ceditçi olmasa da, ceditçilerin belirli görüşlerini savunan ve yazdığı fen bilimleriyle ilgili Tatarca ders kitaplarıyla onlara destek olan bir aydın olması hasebiyle onu da ceditçi olarak değerlendirebiliriz.

Mercânî, dil meselesine, kısmen de olsa, el atan ilk ceditçidir. Henüz 17 yaşlarında iken (1835), Farsça yazılmış Arapça ders kitaplarını beğenmemiş ve onun yerine kendisi, Farsça yerine Arapça yazılmış bir ders kitabı kaleme almıştır. Bunun dışında, onun, Taşkiçü köyündeki ihtiyarlara yazdığı Tatarca bir itikad ve ibadet kitabı sözkonusudur[59]. Bu özelliği dolayısıyla Mercânî'yi ilk örnek kabul etmek mümkündür. Ancak o, bir kaç eseri istisnâ tutulacak olursa, risâlelerini hep Arapça yazmıştır. Bu da onun tenkit edilecek yönüdür.

---

[59] Ş. Şeref, a.g.m., *Mercânî* mec., s. 22-24.

Hüseyin Feyizhânî ile Abdülhabîr Müslimî, hocaları Mercânî'nin düşüncesini daha ileri merhalelere taşıyarak İdil Boyu'nda, ilk kez, öğretim dilinin Türkçeleştirilmesini savunmuşlardır. Her iki ceditçi, öğretim dilinin Türkçeleştirilmesini, ders kitaplarının Türkçe ve kolaydan zora doğru yazılmasını istemişlerdir. Hatta Müslimî, eğitim konusunda bir kanun hazırlanıp, gerekli yerlere tasdik ettirildikten sonra her öğretmenin buna uygun eğitim yapmaya zorlanmasının ve Avrupa'ya atıfta bulunarak, eğitim dilinin ana dilde olmasının gerekliliğine işaret etmektedir[60]. Onların bu isteği, sonraki yıllarda, bir anlamda Abdülkayyum Nâsırî tarafından yerine getirilmiştir. Çünkü Tatarca birçok ders kitabı onun tarafından yazılmıştır[61].

Öğretim dilinin Türkçeleştirilmesi görüşü beraberinde Tatar dilinin mektep ve medreselerde okutulması meselesini gündeme taşımıştır. Nâsırî'nin Tatarcanın grameri ve sözlüğü ile ilgili çalışmaları[62], Hüseyin Feyizhânî'nin *Türkçe Sarf ve Nahiv* (St. Petersburg 1862) adlı çalışması bu amaçla yazılmıştır. Her iki konu ile ilgili tartışmalar ve hatta imlâ konusundaki bazı meseleler ceditçiler tarafından devamlı olarak tartışılmıştır. 15 Haziran 1898'deki *Islâh-ı Lisân-ı Türkî, Islâh-ı Mekâtip ve Neşr-i Maarif* cemiyetinin toplantısından başlamak üzere 1917'ye kadar yapılan toplantıların hemen hepsinde, öğ-

---

60 R. Fahreddin, "Uyganu ve Yañalık Tarihi-III", *Şûra* 1913/16, s. 494-496. H. Feyizhânî, *a.g.y.*, vr. 44(b)- 67(b); Fahreddin, "Hüseyin Efendi Feyizhân", *Şûra* 1916/17-18, s. 401-402, 427-428; Ş. Mercânî, *Vefiyetü'l-Eslâf ve Tahiyetü'l-Ahlâf*, yazma, No. 614 A., c. 6, vr. 246(b)-250(a); H. Feyizhânî'nin hayatı ve mektupları için bkz. R. Fahreddin, *Âsâr*, c. 2, 14. cüz, s. 432-443.

61 Bkz. Nâsırî, *Boş Vakıt*, Kazan 1860, Çirkov Mat.; *Terbiye Kitabı*, Kazan 1891, Üniv. Mat.; *Usûl-i Coğrafya-i Kebîr*, Kazan 1894, Üniv. Mat. Ayrıca bkz. Chantal Lemercier-Quelquejay, Abdülkayyum el-Nâsırî, *19. Yüzyılda Bir Tatar Islahatçı*, çev. Deniz Bozer, ODTÜ 1984, s. 1-26.

62 Bkz. Nâsırî, *Nahiv Kitabı*, Kazan 1860; *Kratkaya Tatarskaya Grammatika*, Kazan 1860; *Lehce-i Tatarî*, 2 cilt, Kazan 1895-1896.

retim dilinin Türkçeleştirilmesi ile Tatarcanın grameri-nin yazılması meseleleri hususunda ortak kararlar alınmıştır[63]. Bunda ceditçilerin, özellikle 1905'den sonra, yazdıkları eserlerin birçoğunun Tatarca veya Osmanlıcaya yakın bir dille kaleme alınmasının da büyük etkisi olmuştur.

Bütün bu çabalara rağmen her ne kadar ders kitaplarının Türkçeleştirilmesinde kısmen başarılı olunmuşsa da, ana dilinin mekteplerde ders olarak okutulması konusunda 1911-1912'lere gelinceye kadar (Orenburg'daki Medrese-i Hüseyniye ve Ufa'daki Medrese-i Aliye gibi meşhur medreseler de dahil olmak üzere) ciddi bir ilerleme kaydedilmemiştir[64]. 14-15 Aralık 1913'te yapılan Ufa toplantısında âdeta nihâî karara varılmış ve mektep ve medreselerde eğitimin ana diliyle yapılması gerektiği Rus makamlarına delilleriyle bildirilmiştir[65]. Bundan sonraki yıllarda, 1917'ye gelinceye kadar, birçok mektep ve medresede öğretim dili Türkçe olmuş ve Tatar dilinin sarf ve nahvine cedit okullarının hemen hepsinin programlarında yer verilmiştir.

b) Tatarca-Türkçe Tartışmaları

İdil-Ural bölgesinde ötedenberi Çağatay Türkçesi ile Osmanlı Türkçesi birlikte kullanılagelmiş, hatta ikisinin karışımından meydana gelen bir bölge Türkçesi meydana gelmiştir. Çağatay Türkçesinin kullanıldığı *Kısas-ı Rabgûzî, Sebâtü'l-Âcizîn, Divan-ı Hikmet, Bakırgan*...vb. kitaplar sayesinde 19. yüzyılın sonlarına kadar bu şive ön planda

---

[63] Bkz. F. Kerîmî, *Andan Bundan*, s. 34-39; Carullah, *Islahat Esasları* (bu kitabın tamamı Rusya müslümanlarının ıslahat hareketlerini anlatmaktadır); *Umum Rusya Müslümanlarının Üçüncü Resmî Nedveleri*, haz. M. Carullah, s. 47-64.

[64] İloğlu, "Mektep Kitapları Hakkında", *Şûra* 1915/24, s. 706-707.

[65] *İzahnâme*, s. 18-20.

gibi görülmüştür. Bunların karşısında *Muhammediye, Marifetnâme, Altıparmak, Seyyid Battal, Fuzûlî Divanları*...vb. Osmanlı Türkçesiyle yazılmış eserler yer almıştır. Edebî eserlerde görülen bu iki şive, 1822 gibi erken bir tarihten itibaren her ikisinin ortak kullanıldığı bir hale girmiştir. Bu iki şivenin ortak kullanıldığı ilk eser İbrahim Halfin'in yayımladığı *Ahvâl-i Çingiz ve Aksak Timur* adlı tarihî eserdir. Bu eserden başlayarak, 19. yüzyılın sonlarına kadar, Tatar yazarların kullandığı dil, iki şivenin karışımından oluşan bir bölge Türkçesi olmuştur[66]. Buna; Mercânî, A. Nâsırî, H. Feyizhânî ve A. Feyizhanoğlu da dahildir[67].

Bunlar arasında A. Nâsırî, saf Tatarcayı öne çıkarma konusunda bazı gayretlerde bulunmuşsa da, sonuç vermemiştir. O, her ne kadar, Tatarca'nın kaideleri ve üslûbu ile muntazam bir dil olduğunu iddia etse de Arapça ve Farsça'dan yardım almasına ses çıkarmamaktadır[68]. Bu da, tabii olarak, bu dillerin etkisinde çok kalmış olan Osmanlı Türkçesinin kullanılmasını gerektirecektir. Nâsırî'nin bizzat kendisinin risâlelerine bakıldığında bu daha da açığa çıkmaktadır. Onun, özellikle, cümle tertibi ve kelime kullanımı noktasında Osmanlı Türkçesinin daha çok tesirinde kaldığı görülmektedir[69]. Meşhur edebiyatçı ceditçilerden Cemaleddin Velîdî de bu görüşü savunmaktadır[70]. Nâsırî'nin dışında onun çizgisini takip eden ceditçiler de olmuştur. Ancak onlar da Osmanlı Türkçe-

---

[66] Cemaleddin Velîdî, "Kayyum Nâsırî'de Tatar Tili"; Âlimcan İbrahimov, "Yaña Edebî Tatar Tilinin Birinci Baskıçlarında", *Kayyum Nâsırî Mecmuası* içinde, Kazan 1922, s. 137-145; 150-153.

[67] Mercânî'nin *Müstefâd*'ı, Nâsırî'nin eserleri, H. Feyizhânî'nin *Islâh-ı Medâris*'i ve A. Feyizhanoğlu'nun *Muharrikü'l-Efkâr*'ı iki şivenin karışımından oluşmuş bir Kazan Türkçesidir.

[68] M. Hanefî Muzaffer (babası Muhammedcan Muzafferî'den naklen), "Abdülkayyum Efendi Hakkında", *Şûra* 1913/6, s. 173-174.

[69] Bkz. Nâsırî, *Nahiv Kitabı, Boş Vakıt; Terbiye Kitabı ; Usûl-i Coğrafya-i Kebîr.*

[70] C. Velîdî, aynı yer.

sinin etkisinden kendilerini kurtaramamışlardır. Bunlar arasında; Mecit Gafûrî, Abdullah Tukay, Fatih Emirhan gibi isimleri saymak mümkündür. Şunu da ilâve etmek gerekir ki, Nâsırî'nin dışındaki ceditçilerin hemen tamamı, ilke olarak umûmî dile karşı değildir. Onların karşı çıktığı şey, sadeleştirilmemiş Osmanlı Türkçesidir. Yoksa kendi mahallî şivelerinden kelimelerin de yer aldığı umûmî dile onlar da karşı değildir, sadece kendi şivelerine yaptıkları vurgunun dozu, diğer ceditçilere oranla, daha yüksektir[71].

İdil-Ural'da kullanılan Osmanlı-Çağatay şiveleri karışımından meydana gelmiş olan bu Kazan Türkçesi veya Tatarcası, Gaspıralı'nın ve İdil-Ural Türklerinin İstanbul ile olan sıkı münasebetlerinin tesiriyle, yerini Osmanlı Türkçesinin ağırlıkta olduğu bir Türkçeye bırakmaya başlamıştır. Osmanlı Türkçesinin etkisinin artması konusunda Ahmet Midhat'ın eserlerinin de önemli rolü olmuştur. Çünkü onun hemen hemen bütün eserleri köylerde dahi okunmuştur[72]. Zâhir Bigi, Musa Akyiğit(zâde), Fatih Kerîmî, Ayaz İshâkî, Rızâeddin b. Fahreddin, Musa Carullah, Abdürreşid İbrahim ve diğer ce-

---

[71] Bu görüşü en çok işleyen gazete *el-Islâh* gazetesidir, ancak ömrü uzun olmamış, kısa sürede kapanmıştır (1907-1909). Bu gazetede çıkan bir yazıda, İlminskiy metoduna dayanarak, Rus harfleri ile Türkleri guruplara bölüp, millî birliği ortadan kaldıracak ve Türk kavimleri arasında anlaşılmamaya yol açacak bir dil ile, Gaspıralı'nın dilinin, ikisinin de, ifrat ve tefrit olduğunu ileri sürmektedir, bkz. Çığtay (müstear), "Ana Tili-Ortak Til", *el-Islâh,* No. 8, 26 Kasım 1907, s. 7-8. Ceditçi Fatih Emirhan ise Tatarcayı ön plana çıkarmakla birlikte kendisi bunun tesirindedir, bkz. F. Emirhan, "Til Meselesine Bir Karaş", *el-Islâh*, No. 15, 14 Ocak 1908, s. 5-8; Mecit Gafûrî ve Abdullah Tukay ve Abdullah Keçmîrî'de de aynı şeyleri görmek mümkündür. Bunlar daha çok sadeleştirme yanlısıdır, bkz. M. Gafûrî, "Çubar Til", *Şûra* 1911/13, s. 398-399; A. Tukay, "Ey Kalem", "Allah Aşkına", "İftirak Sonunda", "Şâir ve Hâtif" şiirleri, *el-Asru'l-Cedid* 1906/ 1-3. sayıların başlarında yayımlanmıştır; A. Keçmîrî "Til ve Avıllar", *el-Islâh*, No. 19, 16 Şubat 1908, s. 6-7.

[72] Bu konuda bkz. R. Fahreddin, *Ahmet Midhat Efendi*, s. 119-135.

ditçilerin eserleri, hep Osmanlıcanın tesiriyle kaleme alınmış[73] ve umûmî bir Türk dili oluşturma yolunda büyük hizmetler yapmıştır.

Umûmî Türk dili, Gaspıralı tarafından 16-20 Ağustos 1906'da Nijniy Novgorod'da yapılan Umûm Rusya Müslümanlarının III. Kongresi'nde de teklif edilmiştir. Görüşmeler sonunda, iptidâî veya rüşdî mekteplerde umûmî Türk dili kabul görmüştür[74]. 1905'den sonra yayımlanan *Ülfet*, *Vakıt*, *el-Asru'l-Cedid*, *Şûra* gibi önemli dergi ve gazeteler umûmî Türk dilinin yerleşmesi için çalışmışlardır. Özellikle R. Fahreddin idaresindeki *Şûra* dergisi, 1909'da, kendi sahifelerinde, sade bir umûmî Türkçenin gelişmesi için "Til Yarışı" adıyla bir Türkçe makale yarışması düzenlemiştir. Yarışmaya yüze yakın makale, hikâye ve şiir gönderilmiş ve kitap olarak bastırıldıktan sonra okuyuculardan en iyi makaleyi *Şûra* idaresine bildirmeleri istenmiştir. Ancak mahiyeti bilinmeyen bir olay yüzünden R. Fahreddin'in evi polis tarafından basıldığında, gönderilen mektupların tamamı, bir cetvel kâğıdı hariç, polis tarafından gaspedilmiştir. Bu sebeple cevaplar, bu cetvele bakarak değerlendirilmiş ve 4'er oy alan üç makale birinci kabul edilmiştir[75].

Bundan bir kaç yıl sonra, 1912 yılında, yine *Şûra* dergisi, bu kez umûmî dil hakkında bir forum başlatmıştır. Bu, esasında, Gaspıralı'nın "dilde birlik" düsturunun sınanmasıydı. Dergi, konuyla ilgili başlangıç yazısında; Rusya, İran, Çin ve Türkiye'deki Türkler için müşterek

[73] Meselâ şu eserlerde bunu görmek mümkündür: Musa Akyiğitzâde, *Hüsamettin Molla*, Kazan 1886, Üniv. Mat.; Zâhir Bigi, *Maverâünnehirde Seyahat;* Z. Bigi, *Ulûf Yâki Güzel Kız Hatice; Günâh-ı Kebâir.* Ayaz İshâkî, Fatih Kerîmî, R. Fahreddin, M. Carullah ve Abdürreşid İbrahim'in hemen hemen bütün eserlerinde bu etki vardır. Ayrıca bkz. Âlimcan İbrahim, a.g.m., *Kayyum Nâsırî Mecmuası*, s. 150-159.

[74] *Ağustos 1906 Nijniy Novgorod Protokolleri*, s. 84.

[75] Bkz. "Til Yarışı ve Anın Bahadırları", *Şûra* 1912/10, s. 311-312; R. Fahreddin (haz.), *Şûra'nın Til Yarışı*, Orenburg 1910.

bir dile gerek olup olmadığı, gerek olduğu durumda bunu gerçekleştirmenin yollarının neler olduğu şeklinde bir yazı köşesi açarak bu mesele hakkında yazılar yazılmasını istemiştir[76].

Bu foruma gönderilen yazılar, 1913'den itibaren *Şûra*'da, diğer gazete ve dergilerde yayımlanmıştır. Bunlardan bir kaç tanesinde; Çağatayca veya Arapça'nın ortak dil olması teklif edilmesine rağmen[77], cevapların çoğunluğu umûmî dilin gerekliliği ve bunun da okullar, basın yayın ve edebiyat yoluyla gerçekleştirileceği tarzındadır. Sözkonusu forumda umûmî dilin Osmanlı Türkçesi olmasından yana tavır koyan en dikkat çekici isimler; Fatih Kerîmî, Alican Tırışkâvî, Cemaleddin Velîdî, Nuşirvan Yavuşev[78]tir. Hatta N. Yavuşev, Tatar basınının dil birliği yönünde büyük merhaleler katettiğini söylemekte, Kazak-Kırgız basınının kendi şivelerini ön plana çıkarmasından duyduğu endişeyi belirtmektedir. Ona göre, Rusya'da yaşayan Türklerin millî ve içtimâî meselelerde biraraya gelmesi için dil birliği zorunludur[79]. *Şûra*'nın idarecisi R. Fahreddin ise, zaten, Gaspıralı'nın en büyük destekçisidir[80].

---

76 "Okuyuculara Bir Sual", *Şûra* 1912/24, s. 757.

77 Bkz. Aziz Ubeydullin, "İski Til hem Milliyet", *Mektep* 1913/8, s. 191-193.

78 Bkz. Ahmet Bedikov, "Til Hakkında", *Şûra* 1915/14, s. 437-438; Nimetullah Gözembayev (Kazak), "Til Hakkında", *Şûra* 1915/17, s. 527-530; Nuşirvan Yavuşev, "Türkî İmlalarnı Birleşdirüv Hakkında", *Şûra* 1913/8, s. 230-231; N. Yavuşev, "Türkî Til", *Şûra* 1916/1, s. 8-9; *Fatih Kerîmî*, "Til Hakkında", *Şûra* 1914/13; Cemaleddin Velîdî, "Milliyet Gavgaları", *Vakıt*, 1916, No. 1964; Alican Tırışkâvî, "Til Meselesi", *Şûra* 1916/10-11, s. 246-249, 272-274.

79 N. Yavuşev, "Matbuat ve Edebiyat", *Şûra* 1916/2, s. 43-44.

80 R. Fahreddin, "İsmail Bey Gaspırinski", *Şûra* 1914/21-24, s. 641-643; 673-675; 705-708; 736-739.

Sonuç

İDİL-URAL bölgesindeki ceditçilik hareketi, dinî düşüncede yenileşme ile ilgili fikirlerle başlamıştır. Daha da önemlisi İslâm dünyasının farklı bölgelerindeki yenileşme hareketlerinden bağımsız olarak, kendi özgün şartlarında doğmuştur. Ancak zamanla; gerek Osmanlı, gerek Hint, gerekse Mısır'daki ıslahat hareketlerinden etkilenmiştir. Hatta, eğitimde yenileşmede, Rusya'daki ıslahatların ve Avrupa'nın etkisi de sözkonusudur.

Dinî düşüncenin ıslahı ile ilgili ilk fikirleri Abdünnasîr Kursavî (ö. 1812) ve Şehâbeddin Mercânî (ö. 1889)'de görmek mümkündür. Onların gayretleri neticesinde; ictihad kapısının açılmasından, klasik İslâm kaynaklarının eleştirisine kadar pek çok konuda yeni fikirler ortaya atılmıştır. Sözkonusu yenilikçi fikirler, Mercânî ve onun öğrencileri tarafından eğitim alanına da kaydırılmıştır. Böylece, Tatar ceditçilik hareketinin iki yönü ortaya çıkmıştır. 1880'den itibaren bu iki yön birleşmeye başlamış ve "ceditçi" tabiri hem dinî düşüncede, hem de eğitimde yenilikçiliği savunanlar için kullanılmaya başlamıştır.

Dinî düşüncedeki ceditçilik hareketinin en önemli karakteri, oldukça geniş bir bakış açısı sunmasıdır. Bu bakış açısı; İslâm'ın evrensel mesajının, bir veya bir kaç mezhebin, şu veya bu zaman diliminin sınırları içine hap-

sedilmesine karşı çıkmaktadır. Gerektiğinde sûfilere, gerektiğinde filozoflara ve diğer büyük âlimlere müracaat etmekten çekinmeyen ceditçiler, *Kur'ân* ve sünnetin yeniden anlaşılmasını savunmaktadırlar. Hakim olan Eş'arî anlayışın bazı görüşlerine karşı Maturîdîliği öne çıkarmalarının ve Ehl-i sünnet kavramını dar anlamından çıkarmaya çalışmalarının temel sebebi budur. Onların Türkçe hutbe, telfîk, kadın meselesi vb. konulardaki fikirlerini de aynı çerçevede mütâlaa etmek mümkündür.

Savundukları düşüncelerin hepsi ilk kez onlar tarafından ortaya atılmadığı kesindir, bunu kendileri de söylemektedir. Ancak getirmeye çalıştıkları bütünlükçü ve açılımcı ve daha da önemlisi kuşatıcı bakış açısı, onların ceditçi olarak nitelenmelerine yeterlidir. Kaldı ki; hutbenin Türkçeleştirilmesi ve bunun uygulamaya geçirilişi, mezhepler arasında telfîk gibi oldukça tepki gösterilebilecek bir düşüncenin topluma maledilecek tarzda savunulması Tatar ceditçileri sayesinde olmuştur. Tatar ceditçilerin en önemli hedefi; dinin, Allah için değil insanlar için olduğunu Müslümanların zihnine yerleştirmek ve onları içine düştükleri bunalımdan, ikilemden çıkarmaktır.

1917 Bolşevik ihtilâli ile âdeta bıçak gibi kesilen bu tür hareketler bölgedeki dinî ve fikrî hayatın gelişmesine büyük katkıda bulunmuşsa da, pek fazla semereli olmamıştır. Özellikle eğitim alanında ciddi bir gelişme yaşanmamıştır. Bunun en önemli sebebi ise bu tür hareketlerin uzun zaman dilimlerine ihtiyaç duymasıdır. Ancak zaman, Tatar ceditçilerine bu imkânı sağlamamıştır. 1905'de Rusya'da meşrutiyetin ilân edilmesinin ardından kısmî hürriyetler kazanan bölge Türkleri, bu yıldan önce St. Petersburg'daki sansürden geçmeden kitap basamazken, 1905-1917 arasında yüzden fazla gazete ve dergi çıkarmış, binlerce tercüme ve telif risâlenin basımını ger-

çekleştirmiştir. Bütün bunlar, ortodoks misyonerlerin ve Çarlık hükümetinin baskılarına rağmen meydana gelmiştir. 1917 yılında oldukça kısa süreli de olsa kendi devletlerini, meclislerini kuran bölge Türkleri, maalesef, Bolşeviklerin ağır baskıları ve aydın insanlara yönelik ortadan kaldırma faaliyetlerine boyun eğmek zorunda kalmışlardır.

Dolayısıyla 1917 yılı bir dönüm noktasıdır. Bu yıldan 1930'lu yılların sonuna kadar geçen dönem ayrı bir çalışma konusudur. Bu dönemde bazı ceditçi ve kadimci aydınların Bolşevik olmaları veya daha doğru bir ifadeyle, öyle görünmeleri onların gerçek yönleriyle tanınmalarına, çoğu zaman, fırsat vermemiştir. Bu yüzden, bu ceditçilerin 1917 öncesi fikirleri iyice bilinmeden gerçek kimliklerinin açığa çıkarılması zorlaşmaktadır. İşte bu nedenle çalışmamızı, Bolşevik ihtilâli ile sınırlandırmak gerekmiştir.

KAYNAKÇA

1- ARŞİV BELGELERİ VE YAZMALAR

Abeşî, Hasan Atâ, *Yefim Malov'ga Reddiye*, Kazan 1303/1886, müellif nüshası, KDÜK, No. 120 T., 124 varak.

Abeşî, Hasan Atâ, *İslâm'ın Cır hem Muzikaga Karaşı*, 1915-16, KDÜK, No. 259 T., 6 varak.

Abeşî, Hasan Atâ, *Tercüme-i Hâlimnin, İlmî hem İçtimâî Hizmetlerimnin Bir Kaderisi*, Kiçi Solabaş 1928, müstensih yok, KDÜK, No. 1542 T., 33 varak.

Abeşî, Hasan Atâ, *Misyanirlik Hareketi Turında*, Ufa 1910, müellif nüshası, KDÜK, No. 1059 T., 28 vr.

Barûdi'nin Diniye Nezâreti'nin Muhtesipler İçin Tercüme-i Hal Fihristi'ndeki Resmî Hal Tercümesi Kaydı, NAUNTRAN, c. 15, vr. 306(a)-307(a).

Bigi, Musa Carullah , Fihrist-i Kütüb, nesih, Ar., Milli Küt., A.2083, 10 vr., müellif hattı.

Bigi, Musa Carullah, *Mecmua-i Fevâid*, Ar., Milli Küt., A.4536, 68 vr., müellif hattı, 1935.

Bigi, Musa Carullah, *Mecmuatü'l- Fevâidi'd- Diniyye*, Ar., Milli Küt., A. 3851, 1(a)-315(b), 8 defter halinde, müellif hattı, 1934-1941.

Bûbî, Abdullah, *Bûbi Medresesinin Tarihi*, Bûbî (Sarapul)-Kulca (Doğu Türkistan) 1913-1918, müellif nüshası, KDÜK, No. 207 T., 185 vr.

Bûbî, Abdullah, *Saylanma Eserler*, I-III cilt, Kulca (Doğu Türkistan), 1914-1916, müellif nüshası, KDÜK, No. 208 T., 140 vr.(I. cilt)+ 276 vr.(II. cilt)+ 175 vr.(III. c.).

Bûbî, Abdullah, *Cıyıntık*, Rusya 1902, müst.: Abdullahcan b. Mansur el-Bulgârî-Yusuf b. Hüsnüddin, KDÜK, No. 524 T., 34 vr.

Bûbî, Abdullah, *Cıyıntık*, Rusya 1905, müst.: Zâkircan Elhânî, KDÜK, No. 1574 T., 126 vr.

Fahreddin, Rızâeddin b., *Mahkeme-i Şer'iyyemiz, Müftülerimiz ve Kadılar Hakkında*, NAUNTRAN, f. 7, op. 1, c. 13, Noviy Akt, vr. 90(a)-170(a).

Fahreddin, Rızâeddin b., *Âsâr*, 3. ve 4. cilt, Ufa 1930, NAUNTRAN, f. 7, op. 1, c. 12, c. 14, Starıy Akt, 336 vr.

Fahreddin, Rızâeddin b., *Şeyh Cemaleddin Afgânî*, yazma, Ufa 1919, NAUNTRAN, f. 7, op. 1, c. 12, Noviy Akt, vr. 88 (a)-154 (b).

Feyizhânî, Hüseyin, *Risâle (Islâh-ı Medâris)*, yazma, vr. 32(a)-67(b), KDÜK, No. 4372 T.

Kursavî, Abdünnasîr, *Şerhu'l Kadîm ale'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, yazma, KDÜK, No. 1347 A., ist. tr. 1902.

Kursavî, Abdünnasîr, *Şerhu'l Cedîd ale'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, yazma, Süleymaniye-Hacı Mahmud Ef. 1394, müst. Ahmet Hilmi, ist. tr. 1281/1864.

Mercânî, Şehâbeddin, *Tenbîhu Ebnâi'l-Asr Alâ Tenzîhi Enbâi Ebi'n-Nasr*, yazma eser, KDÜK, No.3051 A., müst. Burhaneddin b. Abdürrefî' b. Abdürrezzak el-Menzilevî eş-Şibkâvî, Kazan 1295/1878, 83(a)-89(b).

Mercânî, Şehâbeddin, *Vefiyetü'l-Eslâf ve Tahiyetü'l-Ahlâf*, yazma, müst. İmâd Nogaybek, KDÜK, No. 609-615 A., 7 c.

Otuzimeni, Abdürrahim, *Avarifü'z- Zaman*, yazma, KDÜK, 182 T.

Mercânî, Şehâbeddin, *Tenzihü'l-Efkar*, yazma, KDÜK, 182 T.

Po delu o Panislamistkoy propogande, 2 cilt, Natsionalnıy Arhiv Respubliki Tatarstan, f. 41, op. 11, d. 8.

2-GAZETE VE DERGİLER

Añ (Aralık 1912-Mart 1918, Kazan, başmuharrir: A. Hasanî)

el-Asru'l-Cedid (Ocak 1906-Mayıs 1907, Uralsk, başmuharrir: Kamil Mutii Tuhfetullin).

Beyânü'l-Hak (Mart 1906-Nisan 1914, Kazan, başmuharrir: A. Seydaşev ve M. Ş. İmanayev).

ed-Din ve'l-Edeb (1906-1908; 1913-1917, Kazan, başmuharrir: Âlimcan Barûdi).

Din ve Maîşet (Aralık 1906-Şubat 1918, Nisan 1907'ye kadar Dünya ve Maîşet, Orenburg, başmuharrir: Feyizhan Davudov, V. Hüseyinov, G. Hanislamov).

Gasırlar Avazı-Ekho Vekov (Mayıs 1995-1999, Kazan, Tataristan Milli Arşivi yayın organı, editör: D.R. Şarafutdinov)

el-Islâh (Ekim 1907-Temmuz 1909, Kazan, başmuharrir: Fatih Emirhan).

İdil (Eylül 1907-1914, Astrahan, başmuharrir: Abdurrahman Ömerî)

İktisâd (Eylül 1908-Eylül 1913, Samara, başmuharrir: Muhammed Fatih Murtazin)

İl (Ekim 1913-Nisan 1918, Moskova, başmuharrir: Ayaz İshâkî)

İslâm Dünyası (1913-1914, İstanbul, başmuharrir: Abdürreşid İbrahim).

Kazan Muhbiri (Ekim 1905-Aralık 1911, Kazan, başmuharrir: Yusuf Akçura ve Seyyid Gerey Mirza Alkin).

Ma'lûmât-ı Şer'iyye-i Orenburgiyye (Ocak 1908-Kasım 1910; Ocak 1916-Temmuz 1917, Ufa, başmuharrir: Muhammed Sâbir Hasanî).

Mektep (Şubat 1913-Ekim 1914, Kazan, başmuharrir: Şihab Ahmerov).

Nur (Eylül 1905-1907, Petrograd, Başmuharrir: Ataullah Bayezidov; sonradan Muhammed Safa Bayezidov).

Rusya Sevdâsı (1912-1917, Kazan, başmuharrir: Şehid Şehidullin).

Sibirya (Mart 1912-Ağustos 1913, Tomsk, başmuharrir: Vâiz Nevruzov).

Süyümbike (Ekim 1913-Ocak 1918, Kazan, başmuharrir: Yakup Halîlî).

Şûra (1908-1917, Orenburg, başmuharrir: Rızâeddin b. Fahreddin).

Teârüf-i Müslimîn (1910-1911, İstanbul, başmuharrir: Abdürreşid İbrahim).

Turmış (Ekim 1913-Nisan 1918, Ufa, başmuharrir: Vâiz Nevruzov, sonra Zâkir Kadiri).

Ülfet (Aralık 1905-Haziran 1907, St. Petersburg, Başmuharrir: Abdürreşid İbrahim).

Vakıt (Şubat 1906-Ocak 1918, Orenburg, başmuharrir: Fatih Kerîmî).

Yuldız (Ocak 1906-Mayıs 1918, Kazan, başmuharrir: A. Hâdi Maksûdî).

3- TEZLER, BASILI ESERLER VE MAKALELER

Abdullin, Y. G., *Marifet Nurı Açar*, Kazan 1987.

Abdullin, Y. G., *Tatarskaya Prosvetitelskaya Mısl*, Kazan 1976.

Abeşî, Hasan 'Ata, "Mercânî Hazretlerni İske Tüşürü", *Mercânî* mecmuası, s. 540-581.

Abdülhak ibn Molla İmâdüddin, "Rıza Kadı İbnü'l-Fahrge Teşekkür", *Din ve Maîşet*, 1912/16-17, s. 247-250, 268-270.

Abdülcebbâr, Muhammed Şâkir b., "Hutbe Hakkında Makale", *Malûmât*, 1908/11, s. 226.

Abzıgildin, Cihangir, *Hitabet Usûlleri*, Ufa 1918 (Hitabet Derslerinden 1. Cüz).

Abzıgildin, Cihangir, *İki Iyd Hutbe ve Vaazları*, Ufa 1918.

Ahmerov, Aynüddin, *Kazan Tarihi*, Beyânü'l-Hak Mat, trz.

"Ahund Atâullah Hazret Bayezidov'un Tercüme-i Hâli", *Nur*, No. 23, 1 Haziran 1911, s. 1-2.

Ahmet Şerif b. Bimet, "Cuma Hakkında", *Malumat*, 1916/6, s. 18-20.

Akçuraoğlu, Yusuf, *Damolla Âlimcan el-Barûdi*, Kazan 1907, Şeref Mat.

Akçuraoğlu, Yusuf, "Bir Mektep Bir Medrese", *el-Islah*, 21 Ocak 1908, No. 16, s. 4-5.

Akçuraoğlu, Yusuf, "Ahmet Midhat Efendi", *Türk Yurdu*, 1912/6, s. 173-177.

Akçuraoğlu, Yusuf, "Mektep ve Medrese Meselesi", *Kazan Muhbiri*, No. 114-115, 10 Temmuz-16 Temmuz 1906.

Akçura, Yusuf, *Türkçülük ve Dış Türkler* (Türk Yılı kitabından kısmî sadeleştirme), Sad. Heyet, İst. 1990.

Akyiğit, Musa, *Hüsameddin Molla*, Kazan 1866.

Algar, Hamit,"Shaykh Zaynulla Rasûlev: The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga Ural Region", *Muslims in Central Asia: Expression of Identity and Change*, Ed. Jo-Ann Gross, London 1992, s. 113-132.

Alhanov, Z., "Niyazi Efendi Hazretleri", *Şûra*, 1912/14, s. 433-434.

Ali, Hasan, "Takriz", *Şûra*, 1911/12, s. 376.

Allen, Frank J., *Islamic Regional Identity in Imperial Russia: Tatar and Bashkir Historiography in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Basılmamış Doktora Tezi, Indiana University 1994.

Alparâvî, Bedreddin b. Molla İmran, *Hutbelik Numûnesi* (Her türlü Cuma hutbelerni Türkî tilindeki vaazı ilen, uşandak Türkî vaazlı iki îd hutbelerni, nikah hutbelerni müştemil bir kitaptır), Orenburg 1907.

Altıntaş, Halil, *Kur'ân'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi*, Ankara 1998.

Altıntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara 1992.

Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 1991.

Alûşî, R., "Sibirya'ga Dair", *el-Islah*, 24 Aralık 1907, No. 12, s. 11-12.

Arat, Reşit Rahmetî, "Kazan Hanlığı", *İslâm Ansiklopedisi*, c. VI, İst. 1955, s. 505-522.

Arat, Reşit Rahmetî, "Astırahan Hanlığı", *İslâm Ansiklopedisi*, c. I, s.680-682.

Arat, Reşit Rahmetî, "Kasım Hanlığı", *İslâm Ansiklopedisi*, c. VI, s. 381-386.

Arşaruni, A.-Gabidullin, H, *Oçerki Panislamizma i Pantürkizma v Rosii*, London 1990.

Asrî, Necip, "Hüsameddin Molla", *Âñ*, 1915/9-10, s. 23-24.

Atay, Hüseyin, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ank. 1974.

"Atâullah Ahund Hazret" (Akrabalarından birinin yazdığı hal tercümesi), *Şûra*, 1911/10, s. 292-294.

Atlâsî, Hadi, *Kazan Hanlığı*, Kazan 1913.

Atlâsî, Hadi, *Sibir Tarihi-Süyünbike-Kazan Hanlığı*, Kazan 1993.

Atlâsî, Hadi, "Islah Ne Dimektir?", *el-Islah*, No. 19, 16 Şubat 1908, s. 2-4.

Atnabayev, Rahimcan, "eş-Şeyh el-Muhterem Zeynullah Hazret Hakkında", *Turmış*, No. 600, 1 Mart 1917, s. 1-2.

Aydar, Hidayet, *Kur'ân-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, İstanbul 1996.

Aynî, İbrahim b., "Kur'ân Tercümesi Hakkında", *Şûra*, 1912/2, s. 52-54; *Şûra*, 1912/3, s. 68-70.

Ayohanov, Zakir, "Dinî ve İçtimâî Meseleler İsimli Kitabnı İntikâd ve Takriz", *Şûra*, 1915/5-6, s. 139, 172.

Ayohanov, Zakir, "Zekât ve İslâm İradları", *Şûra*, 1916/1, s. 9-15.

Ayohanov, Zakir, "Fıkh-II", *Şûra*, 1915/1, s. 17-20.

Aziz, Ubeydullah (Aziz Ubeydullin), "Mercânî'nin Ulûm, Fünûn ve Sanayiga Karaşı", *Mercânî* mecmuası, s. 323-332.

Aziz, Ubeydullah (Aziz Ubeydullin), "Eski Til hem Milliyet", *Mektep*, 1913/8, s. 191-193.

Aziz, Ubeydullah (Aziz Ubeydullin), *Tatar Tarihi*, Moskova 1925.

Bahtiyarov, Vefa, "Kazan, 12 Kasım", *el-Islah*, 12 Kasım 1907, s. 1-3.

Balaban, Mustafa Rahmi, "Musa Carullah (1875-1949)-Hayatı, Felsefesinden Bir Kaç Çizgi, Eserleri", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, c. 1953/1, İstanbul 1954, s. 173-178.

Barûdi, Âlimcan, "el-Üstaz Şehâbeddin Mercânî Hazretleri", *Mercânî* mecmuası, s. 360-378.

Barûdi, Âlimcan, "İşbu Eseri Cem' Münasebetiyle Üstaz Âlimcan b. Muhammedcan el-Barûdi Hazretleri Yazdıkları Eserdir", *Mercânî* mec., s. 517-527.

Barûdi, Âlimcan, "Iyd Hutbesinde Türkîce Söylenmiş Vaaz", *ed-Din ve'l-Edeb*, 1906/4, s. 110.

Barûdi, Âlimcan, "Bazı Esfârımda Okugan Cuma Hutbem Nüshası", *ed-Din ve'l-Edeb*, 1906/9, s. 276-277.

Barûdi, Âlimcan, "Mecellenin Vazifesi", *ed-Din ve'l-Edeb*, 1906/11, s. 337-339.

Barûdi, Âlimcan, "Ulûm-ı Diniyye Nindi Ulûm", *ed-Din ve'l-Edeb*, 1906/2, s. 22-23.

Barûdi, Âlimcan, "Hatunlarda Hicab (Perde)-Bâbü't-Takrîz", *ed-Din ve'l-Edeb*, 1906/10, s. 311-317.

Barûdi, Âlimcan, "Hatunlarda Mescit Namazı", *ed-Din ve'l-Edeb*, 1916/13, s. 357-361.

Battal, A. [Abdülbâri-Abdullah Battal Taymas], "Bizde Kasım Bek Emin", *Süyümbike*, 1915/19, s. 1-5.

Battal, A., "Kineş Meclisinin Kararları", *Mektep* 1914/1, s. 11-13.

Bayezidov, Ataullah, *İslâm ve Medeniyet (Otnoşenie İslama k Nauk i k İnovertsam - Vozrajenie na reç Ernesta Renana)*, Rusçadan Çev. Ahmed Cevdet-Madam Gülnar (İst. 1308/1891), Sad. İbrahim Ural, Ank. 1993.

Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1997.

Bedikov, Ahmet, "Til Hakkında", *Şûra*, 1915/14, s. 437-438.

Behbûdî, Mahmut Hoca, "Ademnin Fıtratta Hilkati", *Şûra*, 1912/11, s. 351-352.

Behmânî, Abdülkayyum, "Milli Mühim Meseleler", *Şûra*, 1916 / 10, s. 244-245.

Bigi, Zahir, *Maveraünnehirde Seyahat* (Yay. Musa Carullah), Kazan 1908.

Bigi, Zahir, *Ulûf Yâki Güzel Kız Hatice*, Kazan 1887.

Bigi, Zahir, *Günâh-ı Kebâir*, Kazan 1890.

Bigi, Zahir, *Zûr Günahlar*, yay. haz. Reis Dautov, Kazan 1991.

Bigi, Musa Carullah, *Petersburg'da 1914 Sene İyun 15-25'de Resmî Cemiyyet Münasebetiyle Islahat Esasları: 1904-1915 Senelerde Rusya Müslümanlarının İçtimâî Hareketlerine Dair*, St. Petersburg 1915, M. A. Maksutov Mat.

Bigi, Musa Carullah, (haz.) *Umum Rusya Müslümanlarının Üçüncü Resmî Nedveleri, 1906 Avgust 16'dan 20'ye Kadar Beş Gün Devam İtmiş Meclisler Protokolü Zabıt Cerîdesi*, Kazan 1906, Kerimiye Mat.

Bigi, Musa Carullah, *Uzun Günlerde Rûze*, Kazan 1911, Ümid Mat.

Bigi, Musa Carullah, *Uzun Günlerde Oruç*, (Uzun Günlerde Rûze'nin Yusuf Uralgiray tarafından dipnotlar, kitabın başına yazdığı uzun giriş ve bazı mektuplarla birlikte sadeleştirilmiş hali), Ank. 1975.

Bigi, Musa Carullah, *Edebiyât-ı Arabiyye ile Ulûm-ı İslâmiye*, Kazan trz.

Bigi, Musa Carullah, *Büyük Mevzûlarda Ufak Fikirler*, St. Petersburg 1914.

Bigi, Musa Carullah, *el-Luzûmiyyât Tercümesi*, Kazan 1907.

Bigi, Musa Carullah, *Şerhu Nâzımetü'z-Zuhr*, Orenburg 1910.

Bigi, Musa Carullah, *Şerhu Tayyibetü'n-Neşr*, Kazan 1912.

Bigi, Musa Carullah, *Şerhu Akîletü'l-Etrâb*, Kazan, 1908.

Bigi, Musa Carullah, *Kavâid-i Fıkhıyye*, Kazan 1910.

Bigi, Musa Carullah, *Şeriat Esasları*, Petrograd 1917.

Bigi, Musa Carullah, *Rahmet-i İlâhiye Burhanları*, Orenburg 1911.

Bigi, Musa Carullah, *İlâhi Adalet-Rahmet-i İlâhiye Bürhanları* (Ş. M. Sabri'nin *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi* ile birlikte), Sad. Ömer H. Özalp, İst. 1996.

Bigi, Musa Carullah, *Halk Nazarına Bir Nice Mesele*, Kazan 1912.

Bigi, Musa Carullah, *İnsanların Akide-i İlahiyelerine Bir Nazar*, Orenburg 1911.

Bigi, Musa Carullah, *Kur'ân-ı Kerim Âyet-i Kerimelerinin Nurları Huzurunda Hatun*, Berlin 1933.

Bigi, Musa Carullah, *Mülâhaza*, Petrograd 1914.

Bigi, Musa Carullah, "Mektep ve Medreseler", *Ülfet*, 8 Haziran 1906, No. 26, s. 7-8.

Bigi, Musa Carullah, "Kavâid-i Fıkhıyye", *Şûra*, 1911/2, s. 43-45.

Bigi, Musa Carullah, "Kur'ân-ı Kerim'in Vücûh-ı Arabiyesi, Ayet-i Kerimeleri Hakkında", *Şûra*, 1912/2, s. 46-49.

Bigi, Musa Carullah, "Ahbâr", *Ülfet*, 22 Kasım 1906, No. 48, s. 6-7.

Bigi, Musa Carullah, "Vakıt'ın Bize İrşâdâtı", (Kalender müstear adıyla), *Ülfet*, 29 Aralık 1906, No. 53, s. 2-3.

Bigi, Musa Carullah, "Tatar Dünyasında Rezalet", *Vakıt*, 19 Nisan 1912, No. 957, s. 2-3.

Bigi, Musa Carullah, "Kur'ân-ı Kerim Huzurunda Rusya Müslümanları", *Vakıt*, 14 Aralık 1913, No.1367, s. 1-2.

Bigi, Musa Carullah, "Kur'ân Bozuv Hakkında Onulmaz Fesadın Çareleri Nerede?", *İl*, 28 Kasım 1913, No. 6, s. 1-2.

Bigi, Musa Carullah, "Zekat Masârifi-Mektep Medreseler Nafakası", *Ülfet*, 16 Mart 1906, No. 15, s. 7.

Bigi, Musa Carullah, "Tarih-i Edyan", *Şûra*, No. 22, 15 Kasım 1909, s. 679-682.

Bigi, Musa Carullah, "Rahmet-i İlahiye Umûmiyeti Hakkında İtikadım", *Şûra*, No. 23, 1 Aralık 1909, s. 716-720.

Bigi, Musa Carullah, "Rahmet-i İlahiye Umumiyeti Hakkında Berâhînim", *Şûra*, No. 24, 15 Aralık 1909, s. 750-756.

Bigi, Musa Carullah, "Sazlıkta Kalmak Şartıyla", *Şûra*, 1911/7, s. 203-204.

Bigi, Musa Carullah, "Balalar Terbiyesi Analarga", *Ülfet*, 1906/4, s. 6-8.

Bikçurin, İ., "Bûbîler İşi Tiresinde", *Beyânü'l-Hak*, 1-3 Haziran 1912, No. 1056-1057.

1913-14 Sene İçin Medrese-i Rasûliye'nin Tanzimat ve Programları, Baskı yeri ve yılı yok.

"1913. Sene 14-15 Dekabrdaki Kineş Meclisinin Protokolü", *Turmuş*, No. 14, 19 Aralık 1913.

Bir İmam, "Hicab Meselesi", *el-Asru'l-Cedid*, 1906/12, s. 591-593.

Bûbî, Abdullah, *Terakki-i Fünûn ve Maarif Dinsizliği Mucip mi?*, Kazan 1902.

Bûbî, Abdullah, *Hakikat Yahut Doğruluk*, 1-3. cüz, Kazan 1904.

Bûbî, Abdullah, *Hakikat Yahut Doğruluk*, 4. cüz, Kazan 1905.

Bûbî, Abdullah, *Hakikat Yahut Doğruluk*, 5-7. cüz, Kazan 1906.

Bûbî, Abdullah, *Zaman-ı İctihad Münkarız mı Değil mi?*, Kazan 1909.

Bûbî, Abdullah, *Tatarca Hutbe Uku Dürüst mü?*, Kazan 1908.

Bûbî, Abdullah, *Taaddüd-i Zevcâtı Hıfzı's-Sıhhate Tatbik*, Orenburg 1901.

Bûbî, Abdullah, "Tatar Medreselerinin İstikbâli", *Kazan Muhbiri*, No. 77-78, 1-3 Mayıs 1906.

Bütün Rusya Müslümanlarınıñ 1917'nçi Yılda 1-11 May'da Meskev'de Bulgan Umûmî İsyezdiniñ Protokolleri, Petrograd 1917 (Bu kitap Türkçe'ye sadeleştirilerek de basılmıştır: *Rusya'da Birinci Müslüman Kongresi*, haz. İhsan Ilgar, Ank. 1990).

el-Cevzi, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Kitâbu Ahbâri Ehli'r- Rusûh fi'l-Fıkhi ve't-Tahdîsi bi Mikdâri'l- Mensûh Mine'l- Hadis*, Mısır 1322/1904.

Cihanşin, Seyyid Şerif Ahmed, "Tenbihler Hakkında Bir İki Söz", *Şûra*, 1913/15, s. 467-469.

Cündioğlu, Dücane, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet-1*, İst. 1999.

C., O. (Osman Cûdî), " Açık Mektup", *İslâm Dünyası*, No. 14, 14 Şevval 1331/1912, s. 220-221.

Çığtay, "Ana Tili-Ortak Til", *el-Islâh*, No. 8, 26 Kasım 1907, s. 7-8.

Çığtay, Aliesgar Gafurov, "Tutam Risâlesi", *el-Asru'l-Cedid*, 1906/6, s. 330, 335; 1906/8, s. 418-419.

Çığtay, A. M., "Şehâbeddin Mercânî Hakkında Fikirler", *Süyümbike*, 1915/6, s. 15-19.

Çubukçu, İbrahim Agah, *Gazzalî ve Şüphecilik*, Ankara 1989.

Damolla, "Gazeteler Aleminden", *el-Islâh*, No. 17, 2 Şubat 1908, s. 5.

Demir, Hilmi, *Kur'ân'da Akıl-Vahiy İlişkisi*, AÜSBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1995.

Deniz, Gürbüz, *Hocazâde ve Ali Tûsî'nin Tehâfütlerinin Mukayesesi*, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1999.

Devlet, Nadir, *Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi* (1905-1917), Ank. 1985.

Devlet, Nadir, *İsmail Bey (Gaspıralı)*, Ankara 1988.

Devlet, Nadir, *1917 Ekim İhtilâli ve Türk-Tatar Millet Meclisi*, İstanbul 1998.

Devlet, Nadir, "Altın Ordu", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, c. IX, İstanbul 1988, s. 102-179.

Devlet, Nadir, "Alimcan Barûdî", WTDV İAW, c. 2, İstanbul 1989, s. 463-464.

Devletşin, Tamurbek, "Türklerin Birliği ve Hürriyeti Uğrunda Yorulmak Bilmeyen Savaşçı", *Muhammed Ayaz İshâkî Hayatı ve Faaliyeti, 100. Doğum Yılı Dolayısıyla* kitabı içinde, Ank. 1979.

Devletşin, Tamurbek, *Sovyet Tataristanı*, çev. M. Emircan, Ank. 1981.

"Din mi Hurâfât mı?", *Şûra*, 1912/21, s. 650-651.

Doğan, Recai, "Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbeler", *Dinî Araştırmalar*, c. 1, sayı:2, Eylül-Aralık 1998, s. 5-51.

Dumavî, "Bûbîler İşi Hakkında", *Vakıt*, 3 Haziran 1912, No 981.

Efendi, "Islah Meselesi", *el-Islah*, 20 Temmuz- 14 Ağustos 1908, No. 38, 20 Temmuz 1908, s. 3-4; No. 39, 27 Temmuz 1908, s. 4-5; No. 40, 6 Ağustos 1908, s. 7-9; No. 41, 14 Ağustos 1908, s. 3-4.

Emirhan, Fatih, "Til Meselesine Bir Karaş", *el-Islâh*, No. 15, 14 Ocak 1908, s. 5-8.

Enverî, V., "Medreseler Hakkında", *Yuldız*, No. 15, 8 Nisan 1906.

Erşahin, Seyfettin, "Rusya Türklerinin Mecelle Hazırlama Girişimleri", *Ahmet Cevdet Paşa* (Sempozyum Bildirileri), Ankara 1997

Eski Harfli Süreli Yayınlar Kataloğu, c.1, Ank. 1987.

Fahreddin, Rızâeddin b., *Rusya Müslümanlarının İhtiyaçları ve Anlar Hakkında İntikâd*, Orenburg 1906.

Fahreddin, Rızâeddin b., *Dinî ve İçtimâî Meseleler*, Orenburg 1914.

Fahreddin, Rızâeddin b., *Rahmet-i İlâhiye Meselesi*, Orenburg 1910.

Fahreddin, Rızâeddin b., *Asâr*, c.1, 3. cüz, Orenburg 1903.

Fahreddin, Rızâeddin b., *Cevâmiu'l-Kelim Şerhi*, Orenburg 1916.

Fahreddin, Rızâeddin b., *Mütâlaa (İdâre-i İslâmiye-i Orenburgiyye Üzerine Âlimlerimiz Tarafından Nikah Hususunda Yazılan Efkârların Hulâsası)*, Orenburg 1903.

Fahreddin, Rızâeddin b., *Saîd*, Orenburg trz.

Fahreddin, Rızâeddin b., *Menâsıb-ı Diniyye*, Orenburg trz.

Fahreddin, Rızâeddin b., *İbn Arabî*, Orenburg 1912.

Fahreddin, Rızâeddin b., *İbn Teymiye*, Orenburg 1911.

Fahreddin, Rızâeddin b., *Mektep ve Zekat, Hazine ve Zemstva Yardımı*, Orenburg trz., Kerimov, Hüseyinov ve Şürekâsı Mat.

Fahreddin, Rızâeddin b., *Kitâbu'l-İ'tibâr*, Kazan 1888.

Fahreddin, Rızâeddin b., *Tanzimat*, Kazan 1898.

Fahreddin, Rızâeddin b., (Derleyen), *Şeyh Zeynullah Hazretnin Tercüme-i Hali*, Orenburg 1917.

Fahreddin, Rızâeddin b., *İslâmlar Hakkında Hükümet Tedbirleri*, 2 cüz, Orenburg 1907-1908.

Fahreddin, Rızâeddin b., *Ahmet Mithat Efendi*, Orenburg 1914.

Fahreddin, Rızâeddin b., *Ebu'l-Alâ Maarrî*, Orenburg 1908.

Fahreddin, Rızâeddin b., (haz.), *Şûra'nın Til Yarışı*, Orenburg 1910.

Fahreddin, Rızâeddin b., *Selîme Yâki İffet* (Gâfil b. Abdullah müstear adıyla), Kazan 1899.

Fahreddin, Rızâeddin b., *Esmâ Yâki Amel ve Ceza*, Orenburg 1903.

Fahreddin, Rızâeddin b., *Meşhur Hatunlar*, Orenburg 1904.

Fahreddin, Rızâeddin b., "Mercânî", *Şûra*, 1915/1, s. 1-3.

Fahreddin, Rızâeddin b., "Uyganu ve Yañalık Tarihi-I-V", *Şûra*, 1913/14, 16, 18, 23, s. 436-438; 494-496; 558-561; 722-724; 1914/3, s. 80-81.

Fahreddin, Rızâeddin b., "İslâm Dini ve Ana Tili", *Şûra*, 1917/3, s. 64-66.

Fahreddin, Rızâeddin b., "Mercânî", *Mercânî* mecmuası, s. 382-416.

Fahreddin, Rızâeddin b., "İtikâdî Meseleler ve İtikad Hakkındaki Kitaplar", *Şûra*, 1915/1, s. 4-5.

Fahreddin, Rızâeddin b., "Musâhabe", *Şûra*, 1912/16, ön iç kapakta.

Fahreddin, Rızâeddin b., "Menâsıb-ı Diniyye", *el-Asru'l-Cedid*, 1906/7.

Fahreddin, Rızâeddin b., "Hüseyin Efendi Feyizhân", *Şûra*, 1916/14-19, s. 329-332; 353-354; 377-378; 401-402; 425-428; 449-451.

Fahreddin, Rızâeddin b., "Hatunların Mescidlerge Yürüvleri", *Şûra*, 1916/21-22, s. 501-504; 524-526.

Fahreddin, Rızâeddin b., "İsmail Bey Gaspırinski", *Şûra*, 1914/21-24, s. 641-643; 673-675; 705-708; 736-739.

Feyizhanoğlu, Abdülallam, *Muharrikü'l-Efkâr*, Kazan 1893.

"Fitneçilik", *Vakıt*, No. 720, 18 Ocak 1911.

Gafûrî, Mecit, "Çubar Til", *Şûra*, 1911/13, s. 398-399.

Gafurov, Buzavlık'tan İmam, "Cuma Hutbesi Hakkında", *Dünya ve Maîşet*, 1907/6, s. 96.

Gâlimcan İbrahimov-Saylanma Eserler, 8 cilt, Kazan 1974-1978.

Gaspıralı, İ., "Türk Yurducularına", *Türk Yurdu*, 1912/7, s. 193-195; 1912/8, s. 236-238.

Gaspıralı, İ., *Mektep ve Usûl-i Cedid Nedir?*, Bahçesaray 1894.

Gaynullin, Muhammed, *Tatar Marifetçilik Edebiyâtı*, Kazan 1979, Tat. Kitap Neş.

Gazâli, *Mi'yâru'l-İlim fi'l-Mantık*, Kahire 1329.

Geraci, Robert Paul, *Window on The East: Ethnography, Orthodoksy and Russian Nationality in Kazan, 1870-1914*, Basılmamış Doktora Tezi, University of California, Berkeley, 1995.

Gaffârî, Meyan Abdülevvel b. Muhammed Hafız, "Akıl ile Nakil Meselesi", *Şûra*, 1913/8, s.228-229.

Gaffârî, Meyan Abdülevvel b. Muhammed Hafız, "İslâm Ümmetini Zehirlemiş Fikirler", *Şûra*, 1913/14.

Gaffarova, Feride, "Ahmet Hadi Maksûdî", *Gasırlar Avazı-Ekho Vekov*, 2000/3-4, s. 103-106

Görmez, Mehmet, *Musa Carullah Bigiyef*, T.D.V. Mat., Ank. 1994.

Görmez, Mehmet, "Musa Carullah Bigiyef'ten(ö.1949) Tarihçi-Yazar Cemal Kutay'a Cevap", *İslâmiyât*, c. 1, sayı: 2, Nisan-Haziran 1998, s.85-97.

Gözembayev, Nimetullah (Kazak), "Til Hakkında", *Şûra*, 1915/17, s. 527-530.

Grigoryev, A.P., "Urıs Bolmagan Halklarnı Hristiyanlaştıru Çarizmin Milli Koloniyal Siyaseti", Tatarcaya çev. R. Rahman, *İdil*, 1991/6.

Hâdimü'l-Hak, "İşan ve Mürşid Kime Denilir", *el-Asru'l-Cedid*, 1906/4, s. 231-233.

Halîlî, Yakup, "Şehâbeddin Mercânî Hazretleri", *Süyümbike*, 1915/6, s. 6-7.

[Hamîdî,Şakircan], H., Ş., *Ulema Tarihi*, Kazan 1907.

[Hamîdî,Şakircan], H., Ş.,"İski Tertip Yimişi-Kazan Müderrisi", *el-Islâh*, No. 11, 17 Aralık 1907, s. 12.

[Hamîdî,Şakircan], H., Ş., "Kur'ân hem Tercüme", *Beyânü'l-Hak*, No. 187, 1 Temmuz 1907.

[Hamîdî,Şakircan], H., Ş., "Kazan Hazretlerine Açık Hat", *Beyânü'l-Hak*, No. 131, 20 Şubat 1907.

[Hamîdî,Şakircan], H., Ş., "Dünya ve Maîşet Jurnaline Cevap", *Beyânü'l-Hak*, No. 151, 8 Nisan 1907.

[Hamîdî,Şakircan], H., Ş., "Dünya ve Maîşet Jurnali", *Beyânü'l-Hak*, No. 161, 1 Mayıs 1907.

Hamidullah, Muhammed, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi ve Türkçe Tefsirler Bibliyoğrafyası*, çev. M. S. Mutlu (Macit Yaşaroğlu'nun *Türkçe Kur'ân Tercümeleri Üzerine Bir İnceleme* adlı çalışması ile birlikte basılmıştır), İstanbul 1965.

el-Hanefî, Mübarekşah, "İslâm Aleminde İnkıraz Devri ve Anın Sebepleri", *Şûra*, 1913/15, s. 464-465.

Hasanoğlu, Nurali, "Mercânî Hakkında Mülâhazâtım", *Mercânî* mec., s. 436-438.

"Hatunlarının Saylav İşlerine Katnaşuları Hakkında Mahkeme-i Şer'iyye'nin Hitâbı", *Malûmât* 1917/10, s. 5-6.

el-Hâzinî, Ebu Bekir Muhammed b. Musa, *el-İ'tibâr fi'n-Nâsih ve'l- Mensûh Mine'l- Asâr*, tahkik : Muhammed Ahmed Abdülaziz, Kahire trz.

Hazret, "Usûl-i Cedid Nerse?", *el-Islah*, 6 Ağustos 1908, No. 40, s. 5-6.

Hesenov, Mansur, "Tatar Rinissansının Böyik Kaharmânı", *Gayaz İshâkıy, Eserler*, c. 1, haz. Lena Gaynanova, Kazan 1998.

Hudyakov, M., *Oçerki po İstorii Kazanskogo Hanstva*, Moskova 1991.

"Hutbe ve Vaaz Hakkında", *Malûmât*, 28 Mart 1908/6, s. 107-109.

Hutbe-i Cuma (yazarı yok), Kazan 1878.

"Hükümet Mekteplerinde Din Dersi", *ed-Din ve'l-Edeb* 1917/11-12, s. 254-259.

Hüseyinov, Şerif, "Şihâb Hazret", *Süyümbike*, 1915/6, s. 20-23.

İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, çev. Süleyman Uludağ, İst. 1985.

İbnü'l- Kayyım, *Hadi'l- Ervah*, Kahire 1971.

İbrahim, Abdürreşid b. Ömer, *Mirât Yâki Közgi*, 1-5. cüzler, St. Petersburg 1900.

İbrahim, Abdürreşid b. Ömer, *Mir'ât Yâki Közgi*, 6-14. cüzler, St. Petersburg 1902.

İbrahim, Abdürreşid b. Ömer, *Mir'ât Yâki Közgi*, 15-18. cüzler, St. Petersburg 1903.

İbrahim, Abdürreşid b. Ömer, *Mir'ât Yâki Közgi*, 19-21. cüzler, Kazan 1908.

İbrahim, Abdürreşid b. Ömer, *Mir'ât Yâki Közgi*, 22. cüz, Kazan 1909.

İbrahim, Abdürreşid b. Ömer, *Binbir Hadis Şerhi* (Mehmet Arif Bey'in Eserinin Şerhi), St. Petersburg 1907.

İbrahim, Abdürreşid b. Ömer, *Necât*, St. Petersburg, trz.

İbrahim, Abdürreşid b. Ömer, *Çoban Yıldızı*, St. Petersburg 1907.

İbrahim, Abdürreşid b. Ömer, *Her Kimge Kirek*, St. Petersburg 1906.

İbrahim, Abdürreşid b. Ömer, *Çoban Yıldızı* (2. bsk.), St. Petersburg 1907.

İbrahimov, Âlimcan, "Biz Tatarmız", *Şûra*, 1911/8, s. 236-238.

İbrahimov, Âlimcan, "Edebiyat Agımı", *Şûra*, 1911/22, s. 680-681.

İbrahimov, Âlimcan, *Zeki Şakirtnin Medreseden Kovuluvı*, Kazan 1910.

İbrahimov, Âlimcan, "Yaña Edebî Tatar Tilinin Birinci Baskıçlarında", *Kayyum Nâsırî Mecmuası* içinde, Kazan 1922, s. 137-159.

"İdil Havzası Türkçe Hutbe", *İslâm Mecmûası*, İstanbul 13 Şubat 1329/1913-1914, s. 126.

"İdareden", *Şûra*, 1912/5, dış kapak içinde.

İbrahim b. Hasan, *et-Tefsîrü'l-Me'sûr an Ömer b. Hattab*, Beyrut 1983.

İbrahimov, Fatih , *Bilim Elifbâdan Başlana*, Kazan 1994.

İdiyatullina, Gulnara, *Abu Nasr Kursavi i sredneaziatskie istoki Tatarskoy obştsestvennoy mısli kontsa XVIII-naçalaXIX vv. (po materialam traktata el-İrşâd li'l-İbâd)*, Kazan Devlet Üniversitesi Basılmamış Doktora Tezi, Kazan 2001.

İhsânî, Tevfik , "Kur'ân Tercümesi Hakkında", *Şûra*, 1912/13, s. 387-388.

İlmihâl, (T.D.V. İ. A., Heyet) İst. trz.

İloğlu, "Mektep Kitapları Hakkında", *Şûra*, 1915/24, s. 706-707.

İlyas, Tahir, "Mercânî'nin Fıkıh Dairesindeki Hizmetleri", *Mercânî* mecmuası, s. 272-322.

İmranov, Bedreddin, "Kur'ân-ı Kerim Tercümesi Hakkında-XV", *Şûra*, 1912/10, s. 295.

İmzalar Mahfuz, "Tahtie", *Din ve Maîşet*, 1908/4, s. 58.

İshâkî, Ayaz, *Kelepuşçi Kız*, Kazan 1900.

İshâkî, Ayaz, *Oçraşu Yâki Gülizar*, Orenburg 1903.

İshâkî, Ayaz, *Tilenci Kız*, Kazan 1907.

İshâkî, Ayaz, *Üç Hatun BilenTurmış*, Kazan 1908.

İslam v Tatarskom Mire: İstoriya i Sovremennost (Materialı Mejdunarodnogo Simpoziuma Kazan 29 Aprelya-1 Maya 1996 g.), Panorama Forum (Spetsialnıy Vıpusk), Kazan 1997/12.

"İslâm Memleketinde Dinî Bir Cemiyetniñ Kararı", *Şûra*, 1912/6, s. 174.

İslâm, Bilişme Süzlik (Heyet), Kazan 1993.

İslamov, R. F., *Altın Urda hem Memlukler Mısırı: Yazma Miras, Medeni Bağlanışlar*, Kazan 1998.

İslayev, F.G., *Pravoslavnıe Missionerı*, Kazan 1999.

İsmetî, Abdullah, "Tashih-i Mushaf Hizmetinde Mercânî", *Mercânî* mecmuası, s. 194-221.

İstoriya Tatarii v Dokumentah i Materialah, Moskova 1937.

İstoriya Tatarskoy ASSR, Kazan 1955.

"İtikâd ve İbâdâttan Başka Bablarda da Bende Dinge Muhtaçtır, Akıllar Şeytan ve Vehm Adaştıruvundan Niçük Kutula?", *ed-Din ve'l-Edeb*, 1906/2.

İzmirli İsmail Hakkı, *Nârın Ebediyet ve Devamı Hakkında*, İst. 1341.

Kâdirî, Zâkir [Ugan], *Tahrîrü'l-Mer'e Yahud Kadınlarnı Esaretten Azâd İtü* (Kasım Emin'den tercüme), Kazan 1909.

Kâdirî, Zâkir [Ugan], *el-Mer'etü'l-Cedîde Yahud Yaña Kadın* (Kasım Emin'den tercüme), Kazan trz.

Kâdirî, Zâkir [Ugan], *Kızlar Dünyası*, Kazan 1911.

Kâdirî, Zâkir [Ugan], *Hatun Kız Meselesi*, Ufa 1915.

Kamalov, Tavkil, *Tatarskie Bogoslovı Ziya Kamali*, Kazan 1997, İzdatelstvo İman.

Kanlıdere, Ahmet, *Rusya Türklerinden Musa Carullah Bigi (1875-1949)*, Marmara Üniv. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İst. 1988.

Kanlıdere, Ahmet, *Reform Within Islam: The Tajdid (Renewal) Movement Among The Kazan Tatars (1850-1917): Conciliation or Conflict?*, Basılmamış Doktora Tezi, Kolombiya Üniv. 1995.

"Karagürûhlar", *Din ve Maîşet*, 1917/17-18, s. 23.

Karaman, Hayreddin (haz. ve terc.), *İctihad, Taklid ve Telfik Üzerine Dört Risâle* (Muhammed b. Abdülazim, el-Kavlü's-Sedid; Şah Veliyullah, Ikdü'l-Cîd ve M. Ahmed Ferec Senhûrî, Mezheplerin Hükümleri Arasında Telfik), İstanbul 1982.

Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1985.

Karîbov, K., "Medrese-i Osmâniye", *Turmış*, No. 85, 11 Temmuz 1914, s. 2-3.

Kasımî, Züfer, "Rusya'daki İslamların Terakkiyât-ı Diniye ve Milliyeye Hizmetleri", *Sırât-ı Müstakim*, 29 Ekim 1325 (1909-1910)/62, s. 157-159.

Kâzım Kadri, Hüseyin, *Türk Lugati*, İst. 1928.

Keçmîrî, Abdullah, "Til ve Avıllar", *el-Islâh*, No. 19, 16 Şubat 1908, s. 6-7.

Kemâlî, Ziyâeddin, *Felsefe-i İtikâdiye (Felsefe-i İslâmiye'den Birinci Cüz)*, Ufa 1910.

Kemâlî, Ziyâeddin, *Felsefe-i İbâdât (Felsefe-i İslâmiye'den Üçüncü Cüz)*, Ufa 1909.

Kemâlî, Ziyâeddin, *Dinî Tedbirler*, Ufa 1913.

Kemâlî, Ziyâeddin, *Felsefe-i İslâmiye'den Allah Adaleti (Birinci cüze ek)*, Ufa 1911.

Kemâlî, Ziyâeddin, "Mekâtip ve Medâris Hakkında Düşündüğüm", *Kazan Muhbiri*, No. 41-42-43, 22 Şubat, 27 Şubat, 1 Mart 1906.

Kemper, Michael, *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889*, Klaus Schwarz Verlag-Berlin 1998.

Kerîmî, Fatih, *Yevropa Seyahatnamesi*, St. Petersburg 1902, İ. Boraganskiy Mat.

Kerîmî, Fatih, *Andan Bundan*, Orenburg 1907.

Kerîmî, Fatih, *İstanbul Mektupları*, Orenburg

Kerîmî, Fatih, "Merhum Ahmet Midhat Efendi ve Şimal Türkleri", *Türk Yurdu*, 1912/6, s. 161-164.

Kerîmî, Fatih, *Hatınlar Vazâifi* (Şemseddin Sâmi'den çev.), Orenburg 1899.

Kerîmî, Fatih, Cihangir Mahdumnın Avıl Mektebinde Okuvı, Kazan 1898.

Kerîmî, Fatih, *Bir Şakirt ile bir Sıtudent*, Kazan 1899.

Kerîmî, Fatih, "Til Hakkında", *Şûra*, 1914/13.

K., F. "Kineş Meclisi Hakkında", *Vakıt*, No. 1348, 20 Kasım 1913.

Kerimullin, Ebrar, *U İstokov Tatarskoy Knigi*, Kazan 1992.

[Kırımer], Kırımlı, Cafer Seydahmet, *Gaspıralı İsmail Bey*, İst. 1934.

Kırımlı, Hakan, *Kırım Tatarlarında Millî Kimlik ve Millî Hareketler(1905-1916)*, Ankara 1996.

Koçkuzu, Ali Osman, *Hadiste Nâsih Mensuh*, İst. 1985.

"Kur'ân Tercümesi Hakkında-IX", *Şûra*, 1912/5, 134-136.

"Kur'ân-ı Kerim Tercümesi Hakkında", *Şûra*, 1912/2, s. 51-52.

"Kur'ân Tercümesi", *Şûra*, 1915/15, s. 453.

Kurat, Akdes Nimet, *IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri*, Ankara 1972.

Kurat, Akdes Nimet, "Kazan Türklerinin Medeni Uyanış Devri", WDTCFDW, c. XXIV, sayı: 3-4, Temmuz-Aralık 1966, s. 94-195.

Kurbanaliyev, Muhiddin, "İsmail Bek Gaspırinski, Muallim Pedagog", *Mektep*, 1914/9, s. 205-207.

Kursavî, Abdünnasîr, *Kitabü'l İrşâd li'l-İbad*, Kazan 1903.

Kurt, Hasan, *Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci (Buhârâ Örneği)*, Ankara 1998.

Kutay, Cemal, *Atatürk'ün Beraberinde Götürdüğü Hasret: Türkçe İbâdet*, İstanbul 1992.

Kültesî, Şemseddin Muhammed, *Hey'et-i Cedîde Usûlünü Nusûs-ı Şer'iyyeye Tatbik*, Kazan 1896.

Lazzerini, Edward James, *İsmail Bey Gasprinskii and Muslim Modernism in Russia*, 1878-1914, (Basılmamış Doktora Tezi), Üniversity of Washington, 1973.

Lazzerini, Edward James, "The Jadid Response to Pressure for Change in the Modern Age", *Muslims in Central Asia-Expressions of Identity and Change* içinde, ed. Jo-Ann Gross, Durham and London 1992, s. 151-166.

Lemercier, Chantal-Quelquejay, *Abdülkayyum el-Nâsırî, 19. Yüzyılda Bir Tatar Islahatçı*, çev. Deniz Bozer, ODTÜ 1984.

Lisânü'l-Arab, Beyrut 1955.

Maâzî (el-Ûrî el-Buhârî, el-Maâzî), Abdullah b. Muhammed Arif b., *Tarihu'l-Buhara ve Tercümetü'l-Ulemâ*, Orenburg 1908, Din ve Maişet Mat.

Maâzî (el-Ûrî el-Buhârî, el-Maâzî), Abdullah b. Muhammed Arif b., *Tarih-i Maâziye*, Orenburg 1905, Muhammed Fatih b. Gılman Kerimov Mat.

Maâzî (el-Ûrî el-Buhârî, el-Maâzî), Abdullah b. Muhammed Arif b., *Rihletü İbni'l-Maâz ile'l-Hicaz*, Orenburg 1913, Kerimov ve Hüseyinov Şürekasının Mat.

Maâzî (el-Ûrî el-Buhârî, el-Maâzî), Abdullah b. Muhammed Arif b., *el-Katre Min Bihari'l-Hakayık fî Tercümeti Ahvâli Meşâyihi't-Tarâik*, Orenburg trz., Din ve Maişet Mat.

Maâzî, Abdullah, "Muhterem Zeynullah Hazret Resmi Hakkında Hakikat Hal", *Din ve Maîşet* 1912/31, s. 489-490.

Maksûdî, A. Hâdi, "Reşid Mürşid", *Yuldız*, 6 Şubat 1917, No. 1711, s. 1.

Maksûdî, A. Hâdi, "Damolla Mercânî Hazretleri", *Mercânî* mec., s. 427-435.

Maksûdî, A. Hâdi, "Musa Efendi Bigiyef ve Anın Meseleleri", *Yuldız*, No. 1340, 1 Ocak 1915, s. 2-3.

Maksûdî, A. Hâdi, *Muallim-i Evvel*, Kazan 1892.

Mansurov, Kasım, "Abdullah Bûbî", *Tatarstan Haberleri*, No. 38, 15 Şubat 1922.

Maraş, İbrahim, "İdil-Ural Bölgesinin Ceditçi Dinî Lideri Zeynullah Rasûlî'nin Hayatı ve Görüşleri", *Dinî Araştırmalar*, c.1, sayı: 2(Mayıs 1998), s. 76-92.

Maraş, İbrahim, "Kazan Bölgesinde Misyonerlik Faaliyetleri", *Dinler Tarihi* Araştırmaları-I, Ankara 1998, s. 237-246.

Maraş, İbrahim, "İsmail Bey Gaspıralı'nın Bilinmeyen Bir Risâlesi: Mektep ve Usûl-i Cedid Nedir?", *Emel*, Mart-Nisan 1997, No. 219, s. 10-20.

Maraş, İbrahim, "İdil-Ural Bölgesi ve Osmanlı Fikrî Münasebetleri", *Osmanlı*, Ankara 1999, c. 7, Yeni Türkiye Yay., s. 503-509.

"Mecellenin Vazifesi", *ed-Din ve'l-Edeb*, 1906/11, s. 337-339.

"Medreseler Hakkında Mahkeme-i Şer'iyye Layihası", *ed-Din ve'l-Edeb* 1917/11-12, s. 259-261.

"Mektepler Hakkında Mahkeme-i Şer'iyye Layihası", *ed-Din ve'l-Edeb* 1917/11-12, s. 250-254.

Mercânî, Şehâbeddin, *Mukaddimetü Vefiyeti'l-Eslâf*, Kazan 1883.

Mercânî, Şehâbeddin, *Rıhletü'l-Mercânî*, yayına hazırlayan: Rızâeddin b. Fahreddin, Kazan 1898.

Mercânî, Şehâbeddin, *Hakku'l-Marife ve Hüsnü'l-İdrâk*, Kazan 1880.

Mercânî, Şehâbeddin, *el-Hikmetü'l-Bâligati'l-Cinniyye fi Şerhi'l-Akaidi'l- Hanefiyye*, Kazan 1888.

Mercânî, Şehâbeddin, *Müntehabü'l-Vefiyye*, Kazan 1879.

Mercânî, Şehâbeddin, *el-Azbu'l-Furât ve'l-Mâü'z-Zülâl en-Nâfi' fi Şerhi'l-Celâl*, İstanbul 1317.

Mercânî, Şehâbeddin, *Müstefâdü'l-Ahbâr fi Ahvâl-i Kazan ve Bulgar*, I-II c.; 1.c. Kazan 1897; 2. c. Kazan 1900.

Mercânî, Şehâbeddin, *Kitâbu Nâzûreti'l Hakk fi Farziyyeti'l 'İşâi ve in Lem Yegibi'ş Şafak*, Kazan 1287/1870.

Mercânî, Şehâbeddin, *el-Fevâidü'l-Mühimme*, Kazan 1878, Üniv. Mat.

Mercânî, Şehâbeddin, *el-Barku'l-Vamîz ale'l-Bagîz el-Müsemmâ bi'n-Nakîz*, St. Kazan 1888, Vyaçeslav Mat.

Mercânî, Şehâbeddin, *Kitâbu Huzâmeti'l-Havâşî li-İzâhati'l-Gavâşî* (Sadrü'ş-Şeria'nın Tavzîh Şerhi'ne Haşiye), Kazan 1889, Çirkovoy Mat.

Merdanov, Raif-Rahimov, Süleyman(haz.), *Bûbi Medresesi Tarihi-Cıyıntık*, Kazan 1991.

Mesudov, Habiburrahman, "Tahsil-i İlimde Terbiyesizlik Yahud Rûhani Avru", *el-Asru'l-Cedid*, 1906/10-11.

Miftâhüddin, Surûriddin b., "Tasavvuf ve Hakikat Ehilleri", *Şûra*, 1915/21, s. 661-663.

Miftâhüddin, Surûriddin b., "İslâm'ın Hâl-i Hâzırası ve Bugünkü Müslümanlar", *Şûra*, 1911/13, s. 389-390.

Miftâhüddin, Surûriddin b., "Taklid ve İlim", *Şûra*, 1911/17, s. 513-515.

el-Mistâkî, İsfendiyar, "Terakki ve İslâmiyet", *el-Asru'l- Cedid*, 1906/7, s. 398-400.

"Millî Mekteplerimiz Hem de Hükümet Mektepleri", *Şûra*, 1915/1, s. 24-25.

Muhammed Baki, Hızır Ali b., "İşan Kerâmeti", *Ülfet*, 23 Mart 1906, No. 16, s. 4

Muhammed Kâfi, Habibneccar ibn Molla, İsimsiz Makale, *Mercânî* mec., s. 442-458.

Muhammetşin, Rafik, *İslam v Tatarskoy obştsestvennoy mısli naçala XX veka*, Kazan 2000, İman Neş.

Muhammetşin, R. G., "İşmuhammed Dinmuhammedov kak ideolog Tatarskogo traditsionalizma", *İslam i Hristianstvo v dialoge kultur na rubeje tısyaçeletiy*, Kazan 2001.

"Muhakememiz ve Hüküm", *İslâm Dünyası*, No. 19, 1332/1913, s. 303-304.

"Murâsele ve Muhâbere", *Şûra*, 1911/22, s. 696-697.

"Murâsele ve Muhâbere", *Şûra*, 1911/23, s. 732-733.

"Murâsele ve Muhâbere", *Şûra*, 1915/3, s. 92.

"Murâsele ve Muhâbere", *Şûra*, 1913/8, s. 249.

"Murâsele ve Muhâbere", *Şûra*, 1910/17, s. 535.

"Murâsele ve Muhâbere", *Şûra*, 1911/22, s. 694.

"Murâsele ve Muhâbere", *Şûra*, 1915/14, s. 444.

"Murâsele ve Muhâbere", *Şûra*, 1912/9, s. 279.

"Murâsele ve Muhâbere", *Şûra*, 1912/23, s. 730-731.

"Murâsele ve Muhâbere", *Şûra*, 1915/6, s. 188-189.

"Murâsele ve Muhâbere", *Şûra*, 1913/5, s. 153-155.

"Murâsele ve Muhâbere", *Şûra*, 1915/1, s. 125.

"Murâsele ve Muhâbere", *Şûra*, 1915/6, s. 186-188.

Mustafa, A., "Hazırgi Müslüman Hatunının Hukuk Cihetinden Tutkan Urnı", *Şûra*, 1912/5, s. 141-144.

Mustafa, Muhammed Allam, "Zakir Kâdirî Ugan Cenapları", *Türk Dünyası Aydınları Sempozyumu Bildirileri (23-26 Mayıs 1996)*, Kayseri 1996.

Muzaffer, Muhammed Hanefî,"Kur'ân Tercümesi Hakkında", *Şûra*, 1912/5, s. 122-123.

Muzaffer, Muhammed Hanefî, "Dini Tedbirler Hem Ufak Fikirler İsimli Kitaplar Hakkında Muhakeme I-IV", *Şûra*, 1916/4, 5, 7, s. 93, 113-115, 167-168.

Muzaffer, Muhammed Hanefî, "Dinî ve İçtimâî Meseleler İsimli Eser Hakkında", *Şûra*, 1916/10, s. 241-242.

Muzaffer, Muhammed Hanefî, "İctihad", *Şûra*, 1909/20, s. 612-613.

Muzaffer, Muhammed Hanefî, "İslâm Dini ve Ana Tili-V", *Şûra*, 1917/9, s. 198-199.

Muzaffer, Muhammed Hanefî, "Abdülkayyum Efendi Hakkında", *Şûra*, 1913/6, s. 173-174.

Muzaffer, Muhammed Hanefî, "Hatunlar Meselesi", *ed-Din ve'l-Edeb*, 1917/13-14, s. 291-312.

Muzafferov, Muhammed Kemal, "Ruslarda Usûl-i Kadim ve Usûl-i Cedid", *Şûra*, 1912/2, s. 57-58.

Muzafferov, Muhammed Kemal, "Medresede Onbeş Yirmi Yıllar Turıp Niler Okudık?", *Şûra*, 1912/15, s. 474.

Muzafferov, Muhammed Kemal, "Bizde Şakitler Sabırlılar, Künçelekleri Yok", *Şûra* 1912/18, s. 568-569.

Müslimî, Abdülhamit, "Dinî ve İçtimâî Meseleler Kitabı Hakkında Bir İki Söz", *Şûra*, 1915/4, s. 113.

Müslimî, Abdülhamit, "Mercânî", *Şûra*, 1916/4-5, s. 101-103, 122-125.

Müslimî, Abdülhamit, "Hürriyet", *Süyümbike*, 1914/3-4, s. 10-12, 17-19; 1915/9, s. 16-19.

Nakşıbendi Bir İşan, "İşanlar Hali", *el-Asru'l-Cedid*, 1906/3, s. 174-175.

Nârâzıy (müstear), "Troytsk'da Vazife Mektebi", *Şûra*, 1915/20, s. 636-639.

Nârâzıy (müstear), "Troytsk Şehrinde Ayniye Hanım Yavuşeva Tarafından Açılmış Orta Derecedeki Kızlar Mektebi Hakkında", *Şûra*, 1915/21, s. 666-667.

Nârâzıy (müstear), "Mekteplerimiz Hakkındaki Zakonlar Prayektine Nigizler", *Şûra*, 1915/22, s. 681-682.

Nâsırî, Abdülkayyum, *Boş Vakıt*, Kazan 1860.

Nâsırî, Abdülkayyum, *Terbiye Kitabı*, Kazan 1891.

Nâsırî, Abdülkayyum, *Usûl-i Coğrafya-i Kebîr*, Kazan 1894.

Nâsırî, Abdülkayyum, *Nahiv Kitabı*, Kazan 1860;

Nâsırî, Abdülkayyum, *Kratkaya Tatarskaya Grammatika*, Kazan 1860;

Nâsırî, Abdülkayyum, *Lehce-i Tatarî*, 2 cilt, Kazan 1895-1896.

Nebi, Muhammed, "Pervaz Felsefesi Kur'ân Tercümesi", *Din ve Maîşet*, 1912/21, s. 327-328.

Necat-ı Umûmî Yokluğu Yahud Hulûdnun Ebediyeti (Makaleler Mecmûası),Orenburg 1910, Din ve Maîşet Mat, 64 s.

Nedim, Abdullah, *Üç Mesele*, Kazan 1909.

Nesefî, Ebu'l Muîn, *Tabsıratü'l-Edille*, Tah.H.Atay, Ank. 1993.

Niyazi, Abdurrahman, "Kur'ân'ı Kerim Tercümesi Hakkında", *Şûra*, 1912/12, s. 358-360.

Okur, K.Hamdi, "Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili", *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan 1999, c.1, s. 3, s. 171-203.

Osman, Hayrullah b., "Cemiyet-i Hayriyye Hakkında", *el-Asru'l-Cedid*, 1906/3, s. 143-144.

Osmânî, Gafur, "Türlü Oktuv Usûllerine Tarihî ve Tenkîdî Bir Nazar", *Şûra*, 1916/8, s. 204-206.

Osmânî, Gafur, "Ana Tili Okutuv", *Şûra*, 1916/9, s. 225-226.

Osmânî, Muhammed Sadık, "Tercüme-i Kur'ân Hakkında", *Din ve Maîşet*, 1912/20, s. 317-318.

Osmanov, Mirkasım, *Zavetnaya Meçta Husaina Feyizhanova*, Kazan 1980.

Otuzimeni, Abdurrahim b. Osman, *Risale-i Mühimmeti'z- Zaman*, Kazan 1889.

Otuzimeni, Abdurrahim b. Osman, *Tuhfetü'l-Ahbâb fi Farziyeti Tecvîdi'l-Kitab*, Kazan 1900.

Otuzimeni, Abdurrahim b. Osman, *Risale-i Mühimme*, Kazan 1840.

Ömer, Abdurrahman b. İsmail b., "Büyük Üstaz Mercânî Hazreti Hakkındaki Hatıratım", *Mercânî* mecmuası, s. 485-505.

Ötebay-Kerîmî, Ravil, "Dehşetli Devir Korbannarı", *Gasırlar Avazı-Ekho Vekov*, 1996 1/2, s. 174-180.

Özege,M. Seyfettin, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*, İst. 1977, c. IV, s. 1914.

Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul 1996.

Punamarov, Hasan b. Molla Ahmet, "Kur'ân Tercümesi", *Şûra*, 1912/5,

Punamarov, Hasan b. Molla Ahmet, "Kur'ân-ı Kerim Tercümesi Hakkında-XIII", *Şûra*, 1912/10, s. 292.

Rahimov, Süleyman, "Dj. Validi: 'U Menya Raznoglasiya s Sovvlastyu'", *Gasırlar Avazı-Ekho Vekov*, 1996/1-2, s. 150-173.

Ramiyev, İsmail, *Vakıtlı Tatar Matbuatı (1905-1925)*, Kazan 1926, Vostok Mat.

Rasûlî, Zeynullah, *el- Fevâidü'l- Mühimme li'l- Mürîdini'n- Nakşbendiyye ve'l-Evrâdi'l- Lisâniyye ve's-Salavâti'l-Me'sûre*, St.Petersburg 1898, İ. M. Boraganskiy Mat.

Rasûlî, Zeynullah, *Troytsk Uleması ve Usûl-i Cedide* (Molla Ahmet Hacı b. Abdüzzâhir Rahmankulu, Molla Ataullah b. Molla Muhammedcan ve Molla Muhammed Zarifoğlu Muhammed Bikmatov risâleye imza atmışlardır), Orenburg 1911, Vakıt Mat.

Rasûlî, Zeynullah, *Elifbâ Hakkında*, Orenburg 1912, Vakıt Mat.

Râzi, Fahreddin, *Meâlimu Usûli'd-Din*, çev. N. Macit, Erzurum 1996.

Remzi el-Mekkî (Minzelevî), Muhammed Murad, "Kur'ân Tercümesi Hakkında-II", *Din ve Maîşet*, 1912/17, s. 263-266.

Remzi el-Mekkî (Minzelevî), *Telfîkü'l-Ahbâr ve Telkîhü'l- Âsâr*, 2 cilt, Orenburg 1908.

Rezvan, E., "Koran v Rossii", *İslam na territorii bıvşey Rossiskoy imperii*, c. 1, Moskova 1998.

Rızaeddin Fahreddin, (Mecmua), Haz. Raif Merdanov-Ramil Minnullin-Süleyman Rahimov, Kazan 1999.

Rorlich, Azade A., *The Volga Tatars*, California 1986.

"Rusya Türklerinde Usûl-i Savtiye Mekteplerinin Tarihi", *Şûra*, 1912/9, s. 274-276.

Rusya Müslümanlarının İkinci Umûmi İsyezdine Mahkeme-i Şer'iyye Tarafından Daklad, Ufa 1917.

S., M., "Cuma Hutbesi", *el-Asru'l-Cedid*, 1907/5, s. 192-194.

Sâbit, Halim, "Hutbelere Dair", *Sırat-ı Müstakim*, c.I, sayı : 6(s. 88-89),10(154-155), 12(179-180), ve 13(199-201).

Sabri, Şeyhülislâm Mustafa, *Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*, İst. 1335/1916.

Sâdi, "İçtimâî Suallerge Cevaplar", *Şûra*, 1913/16, s. 487.

Sâlî, Şah Kemal, "İslâm Nazarında Hatun Kız I-IV", *Şûra*, 1916/5-6-7.

Schamiloğlu, Uli, "The Formation of Tatar Historical Consciousness: Şihabaddin Marcani and the Image of the Golden Horde", *Central Asian Survey*, Vol. 9, No. 2 (1990).

Simbirî, Abdurrahman Abdurrahim, "Bugüngi Meseleler", *Şûra*, 1913/9, s. 263-267.

Smirnov, N. A., *Oçerki istorii izuçenia İslama v SSSR*, Moskova, 1954.

"Sobraniyenin Açıluvı ve Hizmetleri Hakkında Bazı Malumat", *Vakıt*, 25 Mayıs 1911, No. 780.

Süleymanov, Niyaz Muhammed, *Türkî Hutbeler-Birinci Yıl*, Kazan 1911, İkinci Baskı, Millet Mat.

Süleymanov, Niyaz Muhammed, *Türkî Nutuklar Mecmuası*, Orenburg 1911, Vakıt Mat.

Süleymanov, Niyaz Muhammed, *Mektuplarım*, Orenburg 1908, Kerimov-Hüseyinov ve Şürekâsı Mat.

"Şakirdlernin Tilegen Derslerinden Biri Felsefe-i Diniyye", *ed-Din ve'l-Edeb*, 1906/3.

Şerâitü'l-İman-Usloviya Verı (Tatarca ve Rusça olarak), Kazan 1894, Üniversite Mat.

Şeref, Burhan, (haz.), *Gani Bay*, Orenburg 1913.

Şeref, Burhan, "Hazırgi Yaşlar Nazarında Mercânî", *Mercânî* mec., s. 531-536.

Şeref, Burhan, " Medenilikke İmtihan Tutuv ", *Vakıt*, No. 558.

Şeref, Şeher, "Mercânî'nin Tercüme-i Hali", *Mercânî* mec., s. 2-193.

Şeref, Şeher, *el-Mirsâd fî Terâcimi'l-İrşâd*, Kazan 1903.

Şeripov Enver-Usmanov, Mir Kasım, *Gabderrahim Utız İmeni el-Bulgârî*, Kazan 1986.

et-Taberi, İbn Cerir, *Câmiu'l- Beyan*, c.12, Matbaatü'l- Meymene, Kahire trz.

Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi-Şerhu'l-Akâid*, Giriş'le birlikte terc. Süleyman Uludağ, İst. 1991.

Tahir, Mahmud, "Abunnasîr Kursavî, 1776-1812", *Central Asian Survey*, c. 8, No. 12, 1989, s. 155-158.

Tâhirî, Hâdi, "Niçük Terakki İderge", *Şûra*, 1912/7, s. 213.

Tatar Edebiyatı Tarihi, Heyet, c.1, Kazan 1984; c. 2, 1985; c. 3-4, 1989.

"Tatarca Hutbe Hakkında", *Dünya ve Maîşet*, 1907/11.

Tataroğlu, "Biz Kim Meselesi", *Şûra*, 1911/4.

Taymas, A. Battal, "Türk Dünyasında Usûl-i Cedid Hareketi", *Türk Kültürü*, Nisan 1964, sayı: 18.

Taymas, A. Battal, "Usûl-ü Kadim", *Türk Kültürü*, Şubat 1966, sayı: 40.

Taymas, A. Battal, *Kazan Türkleri*, Ankara 1966.

Taymas, A. Battal, *Kazanlı Türk Meşhurlarından-I: Rızaeddin Fahreddinoğlu*, İst. 1958.

Taymas, A. Battal, *Kazanlı Türk Meşhurlarından -II: Musa Carullah Bigi*, İst. 1958.

Taymas, A. Battal, *Kazanlı Türk Meşhurlarından -III: Âlimcan Barûdi*, İst. 1958.

Taymas, A. Battal, *Kazanlı Türk Meşhurlarından İki Maksûdiler*, İst. 1959.

Taymas, A. Battal, *Ben Bir Işık Arıyordum*, İst. 1962.

Temir, Ahmet, "Doğumunun 130.ve Ölümünün 50. Yılı Dolayısıyla Kazanlı Tarihçi Murad Remzi (1854-1934)", *Belleten*, c. L, Ağustos 1986, sayı:197, s. 495-505.

"Terakki ve Tatarlar, I-II", *Ülfet*, 15 Kasım 1906, No. 48, s. 1-3, 22 Kasım 1906, No. 49, s. 1-2.

"Terakki Hakkında Bir İki Söz", *el-Asru'l-Cedid*, 1906/5, s. 291.

Tercümânî, Keşşâfeddin b. Kıvâmeddin b. Kemâleddin, "Mercânî'nin Mesâil-i İtikâdiyede Tutkan Yolı", *Mercânî* mec., s. 222-271.

Tercümânî, Keşşâfeddin b. Kıvâmeddin b. Kemâleddin, "Akâid ve Kelâm", *ed-Din ve'l-Edeb*, 1907/1, s. 7-10; 1907/2, s. 42-45; 1907/3, s. 84-87; 1907/4, s. 110-115; 1907/5, s. 135-140.

Tercümânî, Keşşaf, "Birinci Umûmî Müslüman İsyezdi Hakkında İcmâlî Hesap", *ed-Din ve'l-Edeb*, 1917/11-12, s. 261-271.

Tırışkâvî, Alican, "Til Meselesi", *Şûra*, 1916/10-11, s. 247, 272-274.

"Til Yarışı ve Anın Bahadırları", *Şûra*, 1912/10, s. 311-312. -

Togan, Zeki Velidi, "Hüseyin Efendi Feyizhanov'un Tercüme-i Hâline Ait Eybirler", *Şûra,* 1912/16, s. 494-496.

Togan, Zeki Velidi, "Mercânî Hakkında Kiçkineliğimde Yazgan Bazı Nerselerim Münasebeti İle", *Süyümbike*, 1915/6, s. 9-11.

Togan, Zeki Velidi, *Hatıralar*, İstanbul 1969.

Togan, Zeki Velidi, *Türk ve Tatar Tarihi*, Kazan 1912.

Toktabayev, Ahmet, "Kur'ân Tercümesi", *Şûra*, 1912/5, s. 123-124.

Troytsk'da Medrese-i Rasûliye'nin Mektep Kısmı İle Beraber 1914-15 Sene-i Tahsiliyesine Mahsus Programması, Troytsk 1914.

Tuhfetullin, Ahund Mutiullah, "Kur'ân Tercümesi", *Şûra*, 1912/5,s.

Tuhfetullin, Ahund Mutiullah, "Kur'ân-ı Kerim Tercümesi Hakkında-XIV", *Şûra*, 1912/10, s. 293-294.

Tukay, Abdullah, "Ey Kalem", "Allah Aşkına", "İftirak Sonunda", "Şâir ve Hâtif" şiirleri, *el-Asru'l-Cedid*, 1906/ 1-3.

Tünterî, Muhammed Necip b. Şemseddin, "Kur'ân Tercümesi", *Şûra*, 1912/12, s. 360-361

Tünterî, Muhammed Necip b. Şemseddin, *Hudûs-ı Aleme İtikad Cihetinden Bir Nazar*, Kazan 1900, 87 s.

Tünterî, Muhammed Necip b. Şemseddin, *Kitâbu Zikri'l-Âkıl ve Tenbîhu'l-Gâfil*, Kazan 1900, Torgovoy Dom Biraderanı Kerimovlar Mat.

Tünterî, Muhammed Necip b. Şemseddin, *İslam'da Hatunların Hukuku*, Ufa 1917.

Tünterî, Muhammed Necip b. Şemseddin, "Tiyatır", *ed-Din ve'l-Edeb*, 1907/2, s. 46-49.

Türkoğlu, "Biz Türkmüz" *Şûra*, 1911/8.

Türkoğlu, İsmail, *Sibiryalı Meşhur Seyyah Abdürreşid İbrahim*, Ank. 1997.

Türkoğlu, İsmail, *Rusya Türkleri Arasında Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızaeddin Fahreddin*, İstanbul 2000, Ötüken Yay.

Ubeydullah, "Müslüman Avullarında Amerikan Mektepleri", *el-Islah*, 26 Ocak 1908, No. 16, s. 5-7.

Ubeydullahoğlu, Abdullah Molla, "Uluğ Âlimimiz eş-Şeyh el-Mercânî Hazretleri Hakkında", *Mercânî* mec., s. 528-530.

Ufa'daki Kineş Meclisinin Kararlarına İzahnâme (Hazırlayanlar: Cihangir Abızgildin, Ziyâeddin Kemâlî, Muhammed Sâbir el-Hasenî, Sofî Ahmet Kadirgulov-Tatarca ve Rusça), Ufa 1914, Birâderan-ı Kerimovların Şark Mat.

Unat, F. Reşid, *Hicrî Tarihleri Milâdî Tarihe Çevirme Kılavuzu*, Ankara 1984.

Utâkî, Habiburrahman, Mercânî Hakkında Cevabım", *Şûra*, 1911/23, s. 714-716.

Uzun, Mustafa, "Abdürreşid İbrahim", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, c. 1, İst. 1988.

Ümidbayev, Muhammed Selim İşmuhammedoğlu, *Din-i Muhammediyenin Orenburgskiy Duhovnoy Sobranie Mahkemesinin Yüz Yıllık Bayramı Hem Ol Karnda Bulgan Emirlernin Kıska Tevarihi-İstoriya Orenburgskogo Magometanskogo Duhovnogo Sobranie* (Tatarca ve Rusça), bsk. yeri yok, 1903.

"Vakıt gazetesinden alıntı", *Şûra*, 1915/12, s. 378.

Velîdî, Cemaleddin, "Abdullah Bûbî", *Tataristan Haberleri*, 20 Şubat 1922, No. 42, s. 1-2.

Velîdî, Cemaleddin, "Kayyum Nâsırî'de Tatar Tili", *Kayyum Nâsırî Mecmuası* içinde, Kazan 1922, s. 137-145.

Velîdî, Cemaleddin, "Milliyet Gavgaları", *Vakıt*, 1916, No. 1964.

Velîdî, Cemaleddin, "Mekteplerimizde Din Okutuv Tarihi-I", *Şûra* 1916/16, s. 393-397.

Veliyullah, Ş.A., "Emanet Olmak İktizasıyla Kur'ân-ı Kerim'i Tefsir ve Tercüme-X", *Şûra*, 1912/6, s. 167-170.

Voll, John O., "İslâm Tarihinde Tecdid ve Islah", *Güçlenen İslâm'ın Yankıları* (ed. John L. Esposito) kitabı içinde, çev. E. Çatalbaş, İst. 1989.

Wensinck, A. J., "Hutbe", WİAW, c. 5/I, s. 617-620.

Yakubovskiy, A. Yu., *Altın Ordu ve Çöküşü*, çev. Hasan Eren, Ankara 1992.

Yavuşev, Nuşirvan, "Türkî İmlalarnı Birleşdirüv Hakkında", *Şûra*, 1913/8, s. 230-231.

Yavuşev, Nuşirvan, "Türkî Til", *Şûra*, 1916/1, s. 8-9.

Yavuşev, Nuşirvan, "Matbuat ve Edebiyat", *Şûra*, 1916/2, s. 43-44.

Yavuz, Yunus Vehbi, *Hanefi Mezhebinde İctihad Felsefesi*, İstanbul 1993, s. 29-38.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Azap", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 4.

Yazıcı, Nesimi,"Karesi Gazetesi Penceresinden Balıkesir'de Dinî Hayat Üzerine bazı Gözlemler", *Ankara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi*, c. XXXVII, s. 105-129.

Yazıcı, Nesimi, "Osmanlı Son Döneminden Cumhuriyete Hutbelerimiz Üzerine Bazı Düşünceler", *Ankara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi*, Özel Sayı (Cumhuriyetin 75. Yıldönümüne Armağan), Ankara 1999.

Yazıcıoğlu, M. Sait, *Maturîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1988.

Yazıcıoğlu, M. Sait, *et-Temhid li Kavâidi'd-Tevhid*, Basılmamış Lisans Tezi, AÜİF, Ank. 1971.

Yazoğlu, Ruhattin, *Gazalî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1998.

"Yomırka Tavıknı Üyrete", *Dünya ve Maîşet*, 1907/9, s. 135-137.

Yusupov, M.H., *Şigabüddin Merdjani Kak İstorik*, Kazan 1981.

Yüzeyev, Aydar, *Mirovozzrenie Ş. Mardjani i Arabo-Musulmanskaya Filozofiya*, Kazan 1992.

Zenkovskiy, Sergey A., *Pan-Turkism and Islam in Russia*, (Cambridge-Massachusset 1960 (Türkçe Çevirisi: İ. Kantemir, *Rusya'da Pan-Türkizm ve Müslümanlık*, İst. 1978).

KISALTMALAR

A.	:	Arapça
a.g.y.	:	adı geçen yazma
AÜİFD	:	Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
AÜSBE	:	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
d.	:	delo (dosya)
DTCFD	:	Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi
f.	:	fond (saklama birimi)
haz.	:	hazırlayan
KDÜK	:	Kazan Devlet Üniversitesi Kütüphanesi
NAUNTRAN	:	Nauçnıy Arhiv Ufimskovo Nauçnogo Tsentra Rossiskoy Akademii Nauk
NART	:	Natsionalnıy Arhiv Respubliki Tatarstan
op.	:	opis (tasvirleme, envanter)
T.	:	Tatarca
T.D.V.	:	Türkiye Diyanet Vakfı
T.D.V.İ.A.	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
trz.	:	tarihsiz
TTK	:	Türk Tarih Kurumu

Dizin



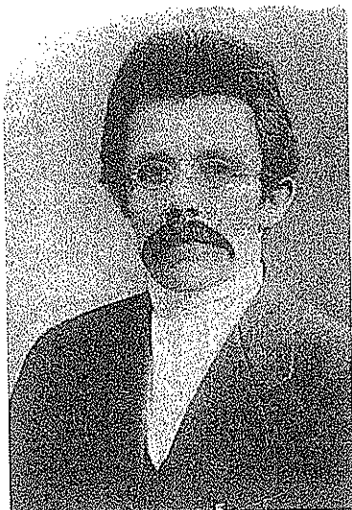
Abdürreşid İbrahim
(1857-1944)



Hasan Atâ Abeşî
(1863-1936)



Ziyaeddin Kemalî
(1873-1942)



Musa Bigiyev
(1875-1949)



Piçen Pazarı (Samanpazarı) Mescidi Kazan (1894)

طورمش

ملی، سیاسی، اقتصادی، ادبی تاتارچه غزیته

غزیته‌نڭ بهاسی:
بر ییللق ٤ صوم، آلتی آیلق ٢ صوم، اوچ آیلق ١ صوم.

ایعلان بهاسی: برنچی بتده هر بیتیت یول ٢٠ تین، صوڭغی بتده ١٠ تین‌دن.

ИСНАЯ ЦѢНА на газету
РМУШЪ
руб. на ½ годъ 2 р.
3 мѣс 1 р.
ОБЪЯВЛЕНІЯ: на первой стр. 20к, на 4-й стр. 10к

Turmış / 1 / 16 oktober 1906. S. 2.

معلملر اسیرزدی.

بو کون قویاش کبی معلومدرکه، ابتدائی مکتبلرمزنڭ آیاغنه باصوری، اول مکتبلرنڭ بالالرمزنی زمانغه موافق طورمشغه صلاحیتلی ایتوب چغارووی؛ معلملر یتشوگه بهیله‌نگانلر. بزده حقیقی معلملر یتشه‌بچی وحقیقی معلملر یتشدره طورغان چاره‌لرگه کرشامیچی طوروب، مکتبلرمزده چن اوزگارش وچن ترقینی اصلا کوته‌رگه یارامی. نی قدر آتوه‌لر طوتلسون و نیقدر مکمل بر دفترلر توزولسون؛ مکتب ایچنده دفترگی چان قدراهمیتلی بولغان چن معلملر یتشدرلمه‌سه؛ علم ومعارف یولنده بر آدیم‌ده آلغه کیته آلاچق توگلمز. باشقه ملتلرنڭ تاریخی اویله‌یکی حالده بر [illegible] کوبه‌یلک کبی، کل بر ترسه تیره‌سه‌ده؛ [illegible] برترپه‌ن محیط ایچنده ایله‌نوب طوراچق. بزده اصول جدید فکری اویانورغه یگرمی ییللر بولوب کیله. شول وقتدن بیرلی اوتکه‌ن بر اصول جدیدنڭ اسمدن باشقه

بر ترسه‌سنی یله‌گان معلملرمزگه‌ده تلقین ایتمیچی، چن معلملر یتشدرو چاره‌سنه کرشکان بولسه ایدک، برکوندا اصول تعلیمگه رائق معلملی بولوب، بلکه‌ده مکتبلی ابتدائی مکتبلرمز بولور ایدی. حاضرگی زمانده‌گی اصول تعلیمگه موافق صورتده دوام ایتکان نده ابتدائی مکتبنی نی کوره آلورمز؟ تمام تأسف ایله اعتراف ایتوگه مجبورمزکه، برنی ده کورسه‌ده آلاچق توگلمز. عجبا یگرمی ییلچون روسیه مسلمانلرینه اصول تعلیمگه موافق بر ابتدائی [illegible] طورغزرغه کوچلری یتمه‌یمی؟ بر [illegible] مکلرنی وجودکه چغاررغه کوچلری [illegible] لیکن طرشلمی وبولی ایله طرشلمی‌غنه اوطوزیل ایچنده بتون دنیالق ایسن‌کیته‌رلك روشده ترقی ایتکان باشقه ملتلرنی کوز آلدینه کیترسه‌ك، [illegible] ایچه‌سلکده توگلمی. اوزغان زمانلر

اوزغان ایدی. آنلڭ ایچون نی قدر قایغرسه‌ك‌ده کیری قایتو احتمالی یوقدر. لیکن بز خطانی یالغادن تکرارلامیق، بزنی ملاکت چوقورینه اوستری طورغان بر بولغن غافلنده یوریك.

ایندی بز بوندن صوڭ باشقه مدنیتلی ملتلرنڭ ایزلرندن باریق. بز شول وقتده‌غنه طورمشمزنی یاقلاورده طورغان بر قویاشقه باروب چغاربز، یوقسه مڭگو قراڭغولق ایچنده قالوب خراب بولوربز.

چن معلملر یتشدرونڭ چاره‌لرنده کیلسه‌ك آنلرده بونلردر:

١ — اصول تعلیم و تربیه‌گه عائد اثرلر و ژورناللر چغاروب ممکن قدر آنلرنی معلملر آراسنده کوبرك طاراتو.

٢ — حکومتدن رخصتلی اصول تعلیم قورصلری آچو.

٣ — دارالمعلمین ودارالمعلمات تأسیس قیلو.

٤ — حکومتدن رخصتلی معلملر اسیزدی یاصاو.

حاضر بزده برنچی [illegible] باقشوق رشدی دیب ئه‌یترگه یاری. اصول تعلیم حقنده کتاب ومقاله کورلسه‌گه‌لی باشلادی.

اصول تعلیمه عائد «مکتب» اسملی بر ژورنال چقوب معلملر دنیاسنده تعلیم وتربیه نورن صاچه باشلادی. هرنه ایسه بو یولده بو آز حرکت بار. اگر بو یولده دوام ایتلسه زور فائده‌لر طوروی امیدایتلر.

اصول تعلیم قورصلرینه کیلسه‌ك: اوتکه‌ن‌ده، اصول جدیدنڭ یا [illegible] قوزغالغان [illegible] باشچه سرای وقارغالی شهرلرنده بو [illegible] بولوب اوتدیلر. لیکن حاضر [illegible] هیچ بر نشیت کورلمی.

دارالمعلمین ودارالمعلماتکه کیلسه‌ك: آنی سار [illegible] معنی حضرت بوکونگه‌ساتن کورده. بوکونوایکی [illegible] اوزوب کیتدی ایندی. [illegible] آلتن جلی [illegible] ایشله‌گانی [illegible]

Turmış Gazetesi (Ufa)

وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم .

ترکی خطبه‌لر

برنچی یل



محرری: نیاز محمد سلیمانوف

اومسکی

ایکنچی طبع



1911 г.

Türkî Hutbeler, Kazan 1911



Hüseyin Feyizhânî

دين و معيشت

اورنبورغ ایچون سنه‌لک بهاسی ۵ صوم یارم سنه‌لکی 2 صوم 50 تین، اوچ آیلغی 1 صوم 50 تین، بر آیلق 60 تین.
چیت شهرلرگه سنه‌لک بهاسی 6 صوم آلتی آیلق 3 صوم اوچ آیلق 1 صوم 50 تین بر آیلق 60 تین.

Адресъ: г. Оренбургъ, редакція журнала «Дунія ва Магишетъ». Введенская ул. д. Фишмана. Тел. 290.

ولو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبیع وصلوات ومساجد یذکر فیها اسم الله کثیرا ولینصرن الله من ینصره ان الله لقوی عزیز

بر نسخه 12 تین

(هفته‌ده بر دفعه نشر اولنان دینی، فنی، ادبی وسیاسی ژورنالدر)

— اخطار —

ژورنال چیقاروب طاراتودن مقصودمز منتسز آراسنده بیک طارالغان اعتقاد و هم خلق بوزوقلقلرینه هم تربیه‌سزلک ارکه قویمیدر. کاسکان قدر دلرو ایزلاب اوزمزنک امام اعظم مذهبی‌نک اعتقاد و اخلاق وفقه کتابلرندن قاراب طابغان دارولرمزنی یازوب تیکرا کده عوام خلقمزنی آگاهلندرمق بولماقده‌ده‌کورد مذکور خلقنک اوقوری بوینچه ژورنالمزنی عوام تلی ایله یازارغه تیتشوب اوشبو اختار نامه‌مزنی یازدق.

تیمنا وتبرکا ژورنالمزنی بوقاریده یازلمش آیة کریمه‌نک تفسیرنی بیان ایتمک ایله باشلایمز.

بسم الله الرحمن الرحیم

ولو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض اگر الله تعالی حضرتلری آدملردن کافر بولغان بعضیسنی مؤمن ومسلمان بولغان بعضیلری ایله دفعی بولماسه ایدی لهدمت صوامع وبیع وصلوات ومساجد یذکر فیها اسم الله کثیرا) منانح ارنک مناسترلری نصارانک چرکاولری یهودیلرنک جوره‌ری مسلمانلرنک الله تعالی نی ایچنده کوب ذکر قیله طورغان مسجدلری بیمرلش بولور ایدی (ولینصرن الله من ینصره) البته الله تعالی یاردم ایدر اوزینک دیننه یاردم ایدوچیکه (ان الله) تحقیقا الله تعالی حضرتلری (لقوی) نصرتده قوتلیدور (عزیز) حکمنده غالب واوستوندر بو آیت کریمه ایله الله تعالی حضرتلری دینسز دهریه یاخود مشرک بولغان کافرلرگه قارشی طوروچی مؤمنلر بولماسه مذکور عبادتخانه‌لر شول کافرلر طرفندن بیمروب یلوب دینلری هم یوغالوری و حق دینی بولغان دین اسلامغه یاردم بیروچی مؤمنلر آرقه‌سنده مذکور عبادتخانه‌لرنی صاقلاندیغنی اشارة بلدردیکی کبی بو مؤمنلر دین مبینگه یاردم خصوصنده تکاسل وبالتاوانی ایتمای دایما یاردمده بولورلر هیچ بر شک وشبهه‌سز آنلرغه یاردم ایده‌چککی عبارة تبشیر ایده‌در ایدی دین مبینگه یاردم ایتمک تیوک و بی صورت ایله بولاچق زمانده کوره‌ یرنه کوره ومؤمن

Kadimci Yayın Organı *Din ve Maişet* (Orenburg)



1906'da Petersburg'da yapılan Rusya Müslümanları 2. Umûmî Toplantısı

(شَرايِطُ الايمانِ)

УСЛОВІЯ ВѢРЫ.



Отъ Казанскаго комитета духовной цензуры при Казанской Духовной Академіи печатать дозволяется. 29 октября 1893 г.
Членъ цензурнаго комитета э. профессоръ А. Волковъ.

КАЗАНЬ.
Типо-литографія Императорскаго Университета.
1894.

Şerâitü'l-İman, Kazan 1894

Osmanlı dışındaki Türk Dünyasında,
19. yy. sonu – 20. yy. başlarındaki
dinî ve kültürel yenileşme hareketleri
elinizdeki kitabın konusunu oluşturmaktadır.
İdil-Ural Türklerinin araştırmanın merkezinde
bulunduğu bu dönem,
Türk-İslâm düşünce tarihimizin
en önemli devrelerinden biridir
ve bugünlere ışık tutmaktadır.
Bu dönemde yetişen aydınlar
başta Orta Asya olmak üzere
Türk dünyasında dinî ve kültürel uyanışa
öncülük etmişler, pek çok ciddî eserler
ortaya koymuşlardır.
Ayrıca, bu aydınların, döneminin
kokuşmuş ve dar görüşlü yapılanmasından
uzak bulunmaları, sağlam tasavvufî kaynaklardan
beslenmiş olmaları sebebiyle,
ortaya koydukları dünya görüşünün de
sınırlarının oldukça geniş olmasına
yol açmıştır. Yine bunlar, İslâmın evrensel
mesajını, belli zamanların veya
muayyen mezheplerin sınırları içine
hapsedilmekten kurtarmışlardır.
İdil-Ural Türklerinin günümüzde hala
tazeliğini ve yeniliğini koruyan
ceditçi fikirleri, başta Türkiye olmak üzere
bütün Türk dünyasının dinî ve kültürel
meselelerinin çözümlenmesine katkıda
bulunacak mahiyettedir.

İBRAHİM MARAŞ